М. І. Крукоўскі

Бляск і трагедыя ідэалу

Філасофскія эцюды пра ідэалы, дэмакратыю і суверэнітэт

(Праект 2-га выдання, дапрацаванага і дапоўненага аўтарам. Рэдактар В.Якавенка)

Мінск 2010

Першае выданне: Беларускі кнігазбор, 2004.

Светлай памяці незабыўнай
Жэні Сапінскай-Крукоўскай

Ад аўтара

У тваіх руках, дарагі Чытач, кніга па філасофіі, выдадзеная ў Мінску, сталіцы незалежнай пакуль што Рэспублікі Беларусь. Не так часта Табе, напэўна, даводзілася трымаць у руках, а тым болей купляць мясцовыя выданні ды яшчэ па гэткай занудлівай па сучаснаму меркаванню тэматыцы. Што й казаць, філасофія не ў модзе ў нашы цынічна-практычныя дні, хоць і шмат дарагіх фаліянтаў у шыкоўнай вокладцы бачым мы на прылаўках кнігарань.. І гэта зусім не выпадкова. Калісьці вялікі грэк Платон так высока ставіў яе аўтарытэт, што толькі філосафам лічыў магчымым дазваляць станавіцца ля дзяржаўнага стырна. Сёння ж нават абраныя народам прэзідэнты ўважаюць за лепшае пахваляцца сваімі поспехамі ў каратэ ці у хакеі больш, чым у тонкасцях філасофскага мыслення. Філасофіі ўвогуле на працягу амаль усёй яе гісторыі з гэтым, як кажуць, не шанцавала. Самога Платона тагачасны тыран Дыянісі адразу ж пажадаў прадаць у рабства, як толькі той насмеліўся даваць яму парады адносна кіравання дзяржавай. Сёння ж такі стан рэчаў выступае проста як нейкі д'ябальскі праклён. Здавалася б, пераважна філасофія і павінна была б, не гаворачы ўжо аб агульным сэнсе жыцця чалавека і прыроды, займацца такімі важнымі і цікавымі пытаннямі, як, напрыклад, ідэалы, дэмакратыя і суверэнітэт. Пытаннямі, без пошуку адказу на якія не можа існаваць ні нармальны чалавек, ні нармальная дзяржава. Пытаннямі, асабліва пякучымі менавіта сёння, у нашы нешчаслівыя і трывожныя дні. А вось якраз тое дзіўным чынам і нецікава нашаму сённяшняму чытачу.

Аўтар, дарэчы, і на сабе вельмі даўно ўжо адчувае такія адносіны ў нас да філасофіі і да саміх філосафаў. Будучы, напрыклад, яшчэ змоладу вострa зацікаўленым праблемамі эстэтычнага ідэалу ў жыцці і мастацтве, напісаў ён у свой час некалькі кніжак на гэтую тэму. Але, акрамя пагардлівых папрокаў у "вредной отсебятине" ці зусім маўчання, нічога ў адказ не атрымаў. Кніжка пра эстэтыку чалавека, дзе ўжо больш чым трыццаць гадоў таму назад і фактычна ўпершыню ў савецкай эстэтыцы была зроблена спроба растлумачыць стан і дынаміку чалавека і ягонага мастацтва ў гісторыі грамадства, і дзе быў фактычна прадказаны з дапамогай усё той жа няшчаснай філасофскай логікі і непрыгожы стан чалавека сучаснага, – і тая кніжка ў нас да гэтага часу дэманстратыўна ігнаруецца нават блізкімі калегамі і таварышамі па службе. Кніжка, перакладзеная ажно ў далёкім Кітаі. Сапраўды, як тут не ўспомніць іранічныя словы святога Іаана: што можа быць добрага з Назарэту!

Так што немалая, мусіць, рызыка ёсць яшчэ раз звяртацца фактычна да той самай тэмы. Тым болей зноў з прэтэнзіяй на такую ж традыцыйна непрыймальную ў нас "отсебятину". Але рызыкну і на гэты раз, паспрабую разгледзець тыя няўдзячлівыя праблемы і ў гэтым сціплым тэксце.

Тут, дарагі мой Чытач, перад табой паўстае, зрэшты, і яшчэ адна акалічнасць не без пэўнай цікавасці. Кніжка напісана, як бачыш, па-беларуску. Ці шмат ты ў нас зноў такі меў філасофскіх выданняў на нашай нацыянальнай мове? У нас, дзе з аўтарытэтнага сцверджання філасофскага факультэта БДУ лічылася, ды і лічыцца, баюся, цяпер, беларускай філасофіі як філасофіі нацыянальнай ўвогуле не існуе, а існуе толькі філасофія *на* Беларусі[1]? Ёсць, напрыклад, нямецкая, французская, амерыканская і нават руская філасофіі. А вось беларускай філасофіі няма. Ці не чуецца табе тут, дружа, чыясьці наўмысная непрыгожая каверза? Раз не існуе беларускай філасофіі, значыць, не існуе і беларускай нацыянальнай самасвядомасці ўвогуле, бо філасофія якраз і з'яўляецца найвышэйшай мерай гэткай самасвядомасці. А паколькі і самасвядомасць адсутнічае, то якая ўвогуле можа быць размова, напрыклад, аб дзяржаўным суверэнітэце? Тут жа, дарэчы, тыя самыя суадносіны паміж самасвядомасцю народу і яго суверэнітэтам, як і паміж свядомасцю асобы і яе юрыдычнай дзеяздольнасцю. Калі асоба не мае нармальнай, г. зн., дастаткова развітой і здаровай псіхічна свядомасці, то яна і не валодае правам быць самастойнай, напрыклад, у дзелавых адносінах. Як асоба яна ў такім

[1] Ды і ёй месца зараз, па меркаванню газеты «Советская Белоруссия», толькі ў кунсткамеры!

выпадку проста не існуе, няхай мне даруюць такі крыху спрошчаны вывад строгія юрысты. А тады і мы, беларусы, калі адмовіць нам у наяўнасці філасофіі ў нашай культуры як аб'ектыўнай формы існавання нацыянальнай самасвядомасці, не маем права не толькі на дзяржаўны суверэнітэт, але і проста самі як самастойны народ не існуем.

Але ж мы ёсць! Існую, напрыклад, дзякуй Богу, пакуль што і я, хоць бы як аўтар гэтага тэксту. Існуеш і Ты, мой Чытач, усялякага Табе дабра. Існуе, нарэшце, сама гэта сціплая, хоць трохі, можа, і задзірлівая філасофская кніга. Кніга менавіта на беларускай мове, якую Ты, спадзяюся, уважліва прачытаеш, дараваўшы аўтару таўставаты яе памер (многае сказаць хацелася!) і крыху занудлівы часам стыль. Дзеля гэтага і сядзеў я над ёй доўгія гады. Ды яшчэ пару год вісела яна ў маім камп'ютэры ў чаканні на спонсара і выдаўца.

Справа, дарэчы, і цягнулася так доўга таму, што не магчыма было знайсці ні таго ні другога. Гэта, зрэшты, трэцяе, пра што тут хацелася б Табе сказаць. Дзяржава? Ты, дружа, добра ведаеш дзяржаву, у якой мы з Табою жывем. Ведаеш яе адносіны не толькі да беларускай філасофіі, культуры і мовы, але і ўвогуле да самога беларускага народу з яго незалежнасцю і суверэнітэтам. Дзяржава, асабліва кіраўніцтва яе, хоць зараз гатовая адрачыся ад усяго гэтага, і яна можа стаць адыёзнай губерніяй Расійскай імперыі. Нездарма ж прэзідэнт наш, каб прывыкнуць да гэткай ролі, ужо сёння пастаянна сядае за стол перагавораў на роўных з самымі нікудышнымі расійскімі губернатарамі, не толькі парушаючы прыстойнасць дыпламатычнага пратаколу, але і зневажаючы тым гонар і годнасць уласнай дзяржавы -- суверэннай пакуль што Рэспублікі Беларусь. Якая ўжо тут філасофія! Беларускі Нацыянальны Навукова-асветніцкі Цэнтр імя Францішка Скарыны, назва яго была яшчэ некалі на тытуле кнігі. Дык ён сам аказаўся сёння задушаным той жа дзяржавай (асабліва непадабалася ёй у назве слова “нацыянальны”). Багацеі-алігархі?.. Тыя і ў нас у большасці сваёй, баюся, гэткія ж хапугі, цынікі і эгаісты, што і ў суседняй Расіі. А там мы ведаем, што зрабілі і робяць з некалі вялікай рускай культурай ды і з народам алігархі тыпу Абрамовіча, Чубайса, Хадаркоўскага, і ім падобных. Заставалася адно – уласная кішэня і ўласны кошт, хоць тут, дальбог, ніяк не разгонішся, варта ўспомніць нашы з Табой жабрачыя зарплаты і пенсіі. У кнізе, павер мне, нямала новых ідэй і нават, упэўнены, ісцін, але булгакаўскі Воланд памыляўся, калі сцвярджаў, што рукапісы не гараць. Бываюць перыяды, калі імі нават могуць, прабач, падцерціся. І здаецца мне, што менавіта сёння мы ў гэткім перыядзе “сучаснасці і прагрэсу” і аказаліся. Парадокс? Але кніга ўсё такі, як бачыш, ёсць. Астатняе перажывем, бо перажывалі і не такое. Адзінае толькі, што па-сапраўднаму трывожыць, – гэта, магчыма, ізноў такая ж тупароўнадушная, амаль што варожая агульная абыякавасць да выхаду кнігі і да таго, пра што ў ёй размова. Гэта, канечне, куды як горш, хоць так яно, упэўнены, і здарыцца (зрэшты, і гэта цяпер зразумела і аб прычынах і гэтага тут пагаворым). Але будзем, як кажуць, спадзявацца на Госпада Бога!

Вось і ўсё, што хацелася мне сказаць Табе, дружа, у пачатку нашага знаёмства. Жадаю прыемнага па магчымасці чытання, а я, як казалі старажытныя рымляне, dixi et animam meam salvavi (сказаў і душу сваю супакоіў).

Сацыяльны ідэал і беларуская ідэя.

(Замест уводзін).

Και το φωσ εν τη σκοτια φαινει,
και η σκοτια αυτο ου κατελαβεν
Ιοαννεσ.

І святло ў цемры свеціць,
І цемра не агарнула яго.
Іаан.

Беларусь у імгле... Некалі так было сказана Уэлсам пра ленінскую Расію. І вось журналісты адрасуюць тыя змрочныя словы ўжо і Беларусі. Словы, што асабліва трывожна гучаць цяпер, пасля завяршэння другога тысячагоддзя і ў самым пачатку новай, трэцяй ужо эры пасля нараджэння Хрыста. Што нам прынясе гэта новая эра заўтра? Пустымі былі некалі паліцы магазінаў і крам. Цяпер стала поўна на паліцах, ды і сам Мінск на знешні выгляд становіцца быццам бы больш шыкаватым. Але і гэтыя паліцы і тая не заўсёды густоўная шыкоўнасць выглядаюць фальшыва, бо ў нашых кішэнях, насуперак таўшчэзным кашалькам алігархаў, стала яшчэ больш пуста, а цэны растуць і растуць. І гэта на такім спакуслівым фоне перажываецца нашмат балючай. Сёння ўвогуле глыбокая цемра галечы і бездухоўнасці ахоплівае шматпакутную нашу краіну. Асабліва ж густыя цемра і пустата ўсталяваліся ў нашых галовах. Нават тыя, што шчыра жадаюць краіне і яе нешчасліваму народу дабра, змушаны дзейнічаць амаль што вобмацкам і ў сваіх пошуках выйсця акрамя эканомікі, і эканомікі пераважна з таннай каўбасой ды гарэлкай, нічога не бачаць. Усе мы ў гэтым сэнсе выйшлі з цеснага марксава шыняля. Але, як даўно ўжо было сказана, ουκ επ αρτω μονω ζησεται ο ανθρωποσ, не хлебам адзіным жывы чалавек. І эканоміка таксама залежыць ад духу. Варта параўнаць хоць бы той жа пасляваенны, куды больш жахлівы эканамічны развал з цяперашнім, які, тым не меней, ветэранамі успамінаецца з пэўнай настальгіяй. Бо тады была яшчэ нейкая вера і надзея. Была хоць і ілюзорная, ілжывая ў знешне-фактычнай сваёй праяве, але духоўнасць. Хоць і прывідныя, але ідэалы, што і дапамагло тады неяк выйсці з вайны і тагачаснай разрухі, а ў навуцы, мастацтве і тэхніцы дык і мецъ некаторыя дасягненні. Сёння ж, аднак, нягледзячы на пэўны, хоць і гэтак жа прывідны матэрыяльны дастатак, сапраўды амаль што беспрасветная імгла...

Адзін з замоўчваных саветамі пракокаў беларускай нацыянальнай ідэі, выдатны філосаф Ігнат Канчэўскі-Абдзіраловіч больш за семдзесят год таму назад пісаў: “Нашы часы - часы агульнай заблытанасці, часы паўстання праменных быццам ідэалаў і іх канечнага знікання праз нядоўгі час… Тое, што раней здавалася чыстым і светлым, штодзённа аплятаецца жыццёвым брудам і пылам. Так знікаюць праменныя ідэалы, пакідаючы роспач і безнадзейнасць. У такія часы адзінокая чалавечая душа шукае, пераглядаючы ўсё тое, што здавалася каштоўным, святым і жаданым” (71, 73). Словы тыя гучаць для нас з асаблівай вастрынёй і сёння, у дні найвялікшых расчараванняў і пакут. А тым болей востра ўзнікае пытанне, куды ж нам ісці і на якое святло арыентавацца, каб выбрацца з навакольнай злавеснай цемры? Дзе тое каштоўнае, святое і жаданае, дзе тыя новыя, як кажа Канчэўскі, праменныя ідэалы з іх бляскам і ззяннем, што павінны паказаць кірунак руху і асвятліць нам дарогу наперад? Ці, можа, увогуле адкінуць іх убок, замяніўшы толькі скурна-прыватнымі матэрыяльнымі інтарэсамі ды бяздумным

хакеем, як, нажаль, думаюць сёння многія? Зразумела, што гэта вялікая праблема і адным, што называецца, махам яе не вырашыць. Ды яно і немагчыма без правільнага разумення не толькі сучаснасці, але і адносна далёкага мінулага. Карані сучаснасці, а з ёю і будучыні, як вядома, крыюцца заўсёды ў мінулым. Таму перш чым глядзець ўперад у пошуках жаданага святла ідэалу, азірнемся на момант назад, у гэтае мінулае, каб зразумець нашы сённяшнія няшчасныя часы.

Сучаснасць, як вядома, уяўляе сабой ўвогуле толькі пэўную фазу працэса гістарычнага развіцця, кропку паміж мінулым і будучым, і зразумець яе сутнасць і сэнс, а тым болей ролю ў ёй ідэалу, можна толькі на фоне ўсяго працэсу ў цэлым. Вельмі памыляецца аўтар цяперашняй папулярнай расійскай песенькі[2], сцвярджаючай, што "есть только миг между прошлым и будущим, именно он называется "жизнь". Сучаснае чалавечае жыццё, падобна масту між двума берагамі, якраз і абапіраецца на мінуласць і будучыню. Адным жа імгненнем жывуць толькі неразумныя жывёлы. Таму гісторыя чалавецтва і яго культуры ў цэлым, асабліва законы, што рухалі ёю ў мінулым і тое ж будуць рабіць у будучым, ужо з антычных часоў прыцягвалі ўвагу не толькі філосафаў, але і проста людзей, жадаючых думаць над тым, што з намі сёння адбываецца і куды гэта ўсё заўтра нас прывядзе.

На працягу блізка трохтысячагадовага развіцця філасофскай думкі выразна бачацца ў асноўным тры такія канцэптуальныя версіі, цесна звязаныя паміж сабой. Згодна першай і, мабыць, самай старажытнай з іх, гісторыя ідзе па крузе, рэгулярна паўтараючыся праз пэўны адрэзак часу (індыйцы, піфагарэйцы, Эклезіяст). Згодна другой, ужо значна пазнейшай канцэпцыі гістарычны прагрэс здзяйсняецца па бесканечна ўзыходзячай простай лініі (філосаф-асветнік Кандарсэ). І, нарэшце, трэцяя з іх, як бы аб'ядноўваючы сабой дзве папярэднія, параўноўвае лінію гістарычнага прагрэса са спіраллю, ці, калі лепей спраектаваць спіраль на плоскасць, з нейкім падабенствам сінусоіды (дарэчы, спіраль тут адыгрывае ролю хутчэй метафары, а сінусоіда дае магчымасць далейшага, амаль матэматычнага ўжо, хоць і спрошчанага, мадэлявання праблемы).

Гэтая апошняя канцэпцыя ў чыста лагічным аспекце найбольш адпавядае ісціне хоць бы ўжо таму, што ўяўляе сабой дыялектычнае адзінства, гегелеўскі сінтэз дзвюх папярэдніх канцэпцый, што выступаюць тут як тэзіс і антытэзіс, як крайнія пункты погляду. І вядома яна была таксама з часоў Эмпедокла і Платона, атрымаўшы глыбокае лагічнае абгрунтаванне ў філасофіі Гегеля і асабліва ў яго славутых "Лекцыях па эстэтыцы". Канкрэтна ж эмпірычнае пацвярджанне яна атрымала значна пазней у працах О. Шпенглера, А. Тойнбі і ў асаблівасці П. Сарокіна, прадэманстраваўшы здзіўляюча дакладнае супадзенне абстрактна-тэарэтычнай думкі з вынікамі канкрэтна-эмпірычнага, фактычнага назірання, хоць яшчэ і сёння аспрэчваецца некаторымі спецыялістамі Усходу і Захаду. Цікава, што канцэпцыя гэта выдатна пацвярджаецца і сучаснымі сістэмна-кібернетычнымі метадамі, як было паказана і паказана ўпершыню менавіта нашымі беларускімі распрацоўкамі 70-х гадоў у галіне эстэтыкі і мастацкай культуры, хоць ёсць у яе і не мала праціўнікаў.. [3]

---

[2] Не такая яна ўжо, зрэшты, й сучасная, бо яе напяваў яшчэ герой колішняга савецкага кінафільма пра зямлю Саннікава і герой дастаткова па тым часе адмоўны (выконваў тую ролю, помніцца, сімпатычны Алег Даль). Сёння ж яна выконваецца і слухаецца, што якраз і характэрна, ужо як сваеасаблівы манолаг героя менавіта сучаснага і менавіта ж дадатнага, чаму і сама успрыймаецца вельмі сучаснай! Гэта песенька сама перажыла як бы з намі, памяняўшы знак мінус на плюс, не такі ўжо малы адрэзак часу, у якім мы ўвогуле жывем і пра які тут будзе гаворка яшчэ не раз.

[3] Зноў жа не з просту, як убачым пазней, гэтых траіх, асабліва Сарокіна, вельмі стрымана адзначае пачцівая Брытанская Энцыклапедыя, а папулярны на Захадзе Крэйн Брынтан, аўтар перакладзенай і на рускую мову кнігі «Истоки западного образа мысли» (16), як і сучасны філосаф-скептык Карл Попэр (134 і 135), яшчэ больш вядомы ў нас сваім сцверджаннем, як у старагрэчаскіх сафістаў, што ісцінай з'яўляецца толькі тое, што можа быць абвергнута, гісторыя не мае сваіх законамернасцяў, а этыка ўвогуле не ёсць навука, -- абодва яны адгукаюцца, аб гэтых гісторыках амаль што са зняважлівай пагардлівасцю. Не кажучы ўжо аб Попэры, аўтары амаль гэтак жа, як і ў Маркса, заідэалагізаванай, толькі ў процілеглым кірунку, "Нищеты историцизма", і Брынтан, называючы гэтыя канцэпцыі прэтэнцыёзнымі і не саромячыся нават прамога скажэння ісціны, сцвярджае, напрыклад, што "...метады іх мыслення – гэта не метады навукі" і што "...паміж людзьмі тыпу

Кіруючыся ў прынцыпе азначанай канцэпцыяй, хоць і не столькі ў лагічнай, колькі ў інтуіцыйна-эмпірычнай яе форме, Шпенглер і высунуў свой славуты тэзіс аб “закате Европы”, згодна якому еўрапейскае грамадства і яго культура ўжо з канца XIX стагоддзя развіваецца па нізыходзячай галіне адной з “хваль” тае сінусоіды (асабіста ён, праўда, прыпісваў тым хвалям цалкам самастойнае, узаемна не звязанае паміж сабой існаванне, так што ніякай суцэльнай сінусоіды ў літаральным сэнсе гэтага слова ў яго, па сутнасці, і не было). З гэтым пагаджаліся ў прынцыпе пазней і Тойнбі і Сарокін, а Бярдзяеў, напрыклад, як і Генон, увогуле лічыў, што азначаны “закат Европы” распачаўся ўжо ледзьве не ў познім Сярэднявеччы[4]. Асноўныя рысы гэтага “заката” характарызуюцца паралельна імкліваму матэрыяльна-тэхнічнаму прагрэсу гэтак жа імклівай секулярызацыяй царквы, агульным зніжэннем духоўнасці, ростам індывідуалізму, распадам маральных сувязей паміж людзьмі і расколам грамадства на актыўна процістаячыя сацыяльныя групы, што былі тэарэтычна акрэслены Марксам як класы, а Артэгай-і-Гасэтам пазней і працей – як эліта і натоўп.

Тое, што грамадства і яго культура могуць перажываць упадак і разлажэнне, было заўважана яшчэ ў антычныя часы, але дакладна ўсвядомілася ў перыяд Рэфармацыі. Тады ж пачаліся спробы актыўна процістаяць яму і практычна, у сацыяльна-палітычным плане, што выразілася ў шэрагу буржуазных рэвалюцый (тэрмін, прыняты не толькі ў марксізме). Характэрна, што тыя раннія буржуазныя рэвалюцыі, пачынаючы з вялікай сялянскай вайны ў Германіі і канчаючы рэвалюцыяй Амерыканскай, здзяйсняліся пад рэлігійнымі ідэаламі абноўленага першапачатковага хрысціянства з уласцівай яму арыентацыяй на высокую мараль і духоўнасць абсалютнага, Боскага тыпу. Рэвалюцыі гэтыя далі магутны штуршок для развіцця і ўзмацнення, уключаючы і эканоміку, такіх еўрапейскіх нацыянальных культур, як нямецкая, англійская і амерыканская. Водгулле тых грандыёзных сацыяльных працэсаў, дарэчы, дакацілася ў свой час і да Вялікага Княства Літоўскага, увасобіўшыся ў ідэалах Рэфармацыі і Адраджэння і абумовіўшы яго агульны росквіт скарынінскай эпохі. Усё гэта было пераканаўча паказана М. Вэберам у яго славутай кнізе “Пратэстанцкая этыка і дух капіталізму”. Пра тое ж не раз пісаў і В. Зомбарт, падкрэсліваючы, што і капіталізм таксама меў некалі свой дух. Сёння пра гэты дух як пра дух дэмакратычнага капіталізму і справядлівасць як сумленнасць цікава пішуць сучасныя заходнія філосафы і эканамісты М. Новак, Дж. Ролз і П. Казлоўскі.

Аднак у некаторых рэгіёнах Еўропы тыя адраджэнцкія працэсы аказаліся затарможанымі з прычыны пэўных асаблівасцей гістарычнага развіцця і сацыяльных, у прыватнасці, кампрамісаў, як, напрыклад, у Францыі часоў Людовіка XIV. Чарговыя, спозненыя спробы пераходу на ўзыходзячую лінію прагрэсу рабіліся ў абставінах ужо распачатага спаду колішняга духоўнага ўзлёту, што быў так характэрны для эпохі Рэфармацыі. У перыяд асветніцтва, напрыклад, рэзка інтэнсіфікуюцца працэсы секулярызацыі і “матэрыялізацыі” духоўнай культуры (Шпенглер увогуле называў гэта пераходам культуры ў стан цывілізацыі, падобным пераходу жывога арганізма ў мёртвы механізм). Напрыклад, у “Грамадскім дагаворы” Ж.-Ж. Русо, гэтым евангеллі Французскай рэвалюцыі, на месца Боскага суверэнітэту як вышэйшай інстанцыі ісціны і дабра ставіцца фактычна толькі безапеляцыйны

Сарокіна і сучасным прыродазнаўцам разрыў па сутнасці справы не толькі ў дасягненнях, але, магчыма, і ў метадах вялізны”. І гэта ў той час, калі нават нашымі сціплымі беларускімі распрацоўкамі гэтай праблематыкі ў галіне эстэтыкі і культуралогіі было дастаткова чотка паказана, што канцэпцыя Шпенглера, Тойнбі і Сарокіна выразна ўзыходзіць цераз сістэму Гегеля аж да філасофіі антычных часоў, з аднаго боку, і, што яшчэ важней у гэтым кантэксце, з другога боку, яна гэтак жа выразна спалучаецца з сучаснымі ідэямі агульнай тэорыі сістэм, кібернетыкі і тэорыі інфармацыі (гл. 95-100), ідэямі, без якіх сёння прыродазнаўчая навука ўвогуле не можа існаваць. Гэтым абодвы тыя аўтары як сыны сарокінскай жа сенсорнай (упадніцкай!) эпохі ўжо самі сваёй пазіцыяй падцвярджаюць ісціннасць несправядліва адмаўлянае імі канцэпцыі Шпенглера-Тойнбі-Сарокіна. У Расіі канцэпцыя гэта да апошняга часу не прыймалася, хоць і даўно ўжо была з блізкіх пазіцый напісана і кніга Е.С.Лапіна “Динамика цивилизаций” (выдадзена, аднак, яна была таксама толькі ў 2007 годзе і цікава, дарэчы, што кніга гэта пісалася вядомым прафесійным матэматыкам, але змест яе, як у Уайтхеда, выкладзены без матэматыкі і нават не ў строгай лагічнай форме).

[4] А наш амаль што сучаснік П. Дж. Б’юкенэн дык назваў сваю кнігу проста “Смерць Захаду” (21) (пра яе размова ў зносцы будзе пазней).

суверэнітэт народа. Да чаго можа прывесці гэткі суверэнітэт, выразна паказала Французская рэвалюцыя. У руках такіх яе дзеячоў, як якабінцы, з самага пачатку ўзнёслыя па свайму сэнсу ідэалы Свабоды, Роўнасці і Братэрства сталі грунтавацца не на аўтарытэце Бога як найвышэйшай духоўнай інстанцыі, а на аўтарытэце гільятыны. І хоць Рабесп"ер, асабіста чалавек безумоўна сумленны, спрабаваў, быццам спахапіўшыся, утварыць спецыяльным рашэннем Канвента культ Вярхоўнай Істоты, каб неяк апраўдаць і адухавіць развязаны ім крывавы тэрор, гэта не магло ўжо дапамагчы. Грамадства імкліва пакацілася ўніз, як пакацілася праз некаторы час пад нажом гільятыны і галава самаго Рабесп"ера. Зрэшты і гэтая Вярхоўная Істота задуманая была як увасабленне толькі чалавечага, а не Боскага розуму, і іроніка-сімвалічным аказаўся факт, што ролю тае Істоты сыграла прадстаўленая ўзбуджанаму Канвенту Анахарсісам Клоотсам аголеная кафе-шантанная спявачка Тэрэза, толькі злёгку захінутая ў трохкаляровы рэспубліканскі сцяг. Павучальна трагікамічная гісторыя Французкай рэвалюцыі і яе наступстваў добра вядомая, і ўжо Напалеон, апярэджваючы Гегеля, выдатна ахарактарызаваў яе сваім славутым афарызмам: du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas (ад вялікага да смешнага адзін толькі крок). Гэтых слоў, як вядома, не цураўся пазней і Маркс, не падазраючы, аднак, што і яго ўласнае вучэнне некалі спасцігне гэтакі ж малавясёлы трагікамічны лёс.

На далейшым працягу гісторыі таксама неаднаразова з'яўляліся людзі, незадаволеныя такім яе ходам, якія адчувалі патрэбу неяк яго змяніць. Але і яны не змаглі фактычна ўзняцца ў сваім разуменні гісторыі вышэй паняцця суверэнітэту народа, абапіраючыся не столькі на абсалютную рэлігійную мараль, колькі на сацыяльна-абумоўленыя адносныя, сітуацыйныя па сваёй сутнасці, хоць і са спасылкамі на хрысціянства, маральныя яе ўстаноўкі, як тое здарылася, напрыклад, з сацыялістамі-утапістамі Ламенэ, Сен-Сімонам, Оўэнам і Фур'е. А за імі цераз Фейербаха, як бы ілюструючы сабой гэту лінію шпенглераўскага пераходу ад жывога арганізма да мёртвага механізма, да матэрыялістычнага, па выражэнню Генона, "зацвярдзення" культуры, на гістарычную арэну выступаюць такія мысліцелі і дзеячы, як Маркс і крыху пазней яго – Ніцшэ. Будучы ўжо як ісцінныя сыны свайго часу цалкам бязбожнікамі і матэрыялістамі, яны стварылі светапоглядныя сістэмы, што даведзены былі іх куды менш таленавітымі і разумнымі паслядоўнікамі да вынікаў яшчэ жахлівейшых, чым якабінскі тэрор. Да вынікаў, што ўвасобіліся ў такіх сацыяльных з'явах, як бальшавізм і нацыянал-сацыялізм, называны ў Італіі фашызмам. Нездарма ж Маркс называў рэлігію опіумам для народу, а Ніцшэ ўвогуле падобна хлёстка апісанаму ім "антыхрысціяніну", ўрачыста аб'явіў, што і Бог памёр. Калі Русо надзяляў суверэнітэтам народ яшчэ як цэласны сацыяльны арганізм, грэбліва адкідаючы тое, што ён азначаў як populace, г. зн. чэрнь, то і Маркс і Ніцшэ грунтавалі свае сацыяльныя і палітычныя ідэалы фактычна на гэтай апошняй. Для Маркса такой асновай з'яўляўся пралетарыят, сама лацінская назва якога гаворыць за сябе. А для Ніцшэ – зусім ужо асацыяльны, хоць і апрануты ў квазіарыстакратычныя шаты, індывід, "светлавалосая шэльма", надзеленая жывёльна-біялагічнымі якасцямі звышчалавека і адкінуўшая ўжо не толькі хрысціянскую, але і любую мараль ўвогуле.[5] І той і другі ў выніку арыентаваліся ўжо не на духоўныя прынцыпы, а на грубую матэрыяльную сілу, амаль што цалкам супадаючы ў форме палітычнай яе рэалізацыі – бязлітаснай дыктатуры. Палітычнае ўвасабленне ніцшэанства – нямецкі нацыянал-сацыялізм і італьянскі фашызм, імкліва ўспыхнуўшы злавесным фасфарычным бляскам у Германіі і Італіі 1920-30-тых гадоў і памкнуўшыся было распаўсюдзіцца па ўсім еўрапейскім кантыненце, быў, як вядома, спынены супольнымі высілкамі аб'яднаных народаў Еўропы, хоць і паспеў нарабіць велізарную колькасць пачварных злачынстваў. З Марксам і яго камуністычным вучэннем справа аказалася намнога складаней і, па сутнасці, горш.

[5] Тое, што некаторыя пачынаюць сёння арыентавацца на Ніцшэ, сведчыць толькі аб тым, што яны самі пачалі скочвацца па траекторыі гістарычнага ўпадку яшчэ ніжэй, чым Маркс (ды і Маркс у маладосці сябраваў, як вядома, з "сьвятым Максам" Штырнерам, стаўшым сваёй нядобра славутай кнігай "Адзіны і яго ўласнасць" гістарычным прадцечай Ніцшэ). Ніцше таксама, у сваю чаргу, нідзе на Штырнера не спасылаўся, хоць і не мог яго не ведаць, як мяркуе даследчык Ніцшэ Карл Лёвіт у сваёй вельмі цікавай кнізе "Ад Гегеля да Ніцшэ" (107).

Згодна прынятай тут трэцяй з азначаных вышэй канцэпцый кожная гістарычная эпоха, нагадваючы сабой чарговую хвалю на сінусаідальнай лініі развіцця чалавецтва, пачынаецца звычайна з ідэалу і перавагі духоўна-ідэальнага фактару над матэрыяльным ва ўсім сацыяльным і культурным жыцці грамадства (тую фазу Сарокін не вельмі ўдала называў ідэяцыянальнай). Заканамернасць мае усеагульны характар і знайшла сабе, дарэчы, своеасаблівае адлюстраванне ў вядомай, крыху песімістычнай народнай прымаўцы, згодна якой і дарога ў пекла заўсёды вымошчваецца добрымі намерамі. Нават Маркс, таксама прэтэндуючы на адкрыццё новай гістарычнай фармацыі – камунізму, часам насуперак свайму матэрыялізму станавіўся на ідэалістычныя пазіцыі, пра што сведчаць хоць бы такія яго выказванні, як вядомае параўнанне архітэктара з пчалой або славуты 11-ты тэзіс аб Фейербаху, пра што некалі пісаў і М. Бярдзяеў. А Энгельс адзначаў нават прамое падабенства сацыялістычнага рабочага руху да дзейнасці ранніх хрысціян, што нямала бянтэжыла пазнейшых марксісцка-ленінскіх “навуковых атэістаў”. І сапраўды ў марксізме нярэдка сустракаюцца чыста хрысціянскія палажэнні, накшталт тэзіса “хто не працуе, той не есць”, прагалошаны некалі апосталам Паўлам[6]. Усё гэта дало ў свой час падставу А. Тойнбі ахарактарызаваць марксізм наогул як адну з хрысціянскіх гэрасей, а С. Булгакаву аб’явіць нават самога Маркса, як тое ні дзіўна, рэлігійным мысліцелем.

Але сапраўднай рэлігіі тут не было, а было толькі пакланенне фальшывым ідалам і кумірам зусім не ідэальнай, не духоўнай прыроды. Супраць такой у прынцыпе магчымасці ужо ў даўнія часы энергічна пратэставалі як старазапаветныя пракокі, так і хрысціянскія апосталы і айцы царквы, заклікаючы не верыць новым ілжэпракокам і не пакланяцца кумірам і ідалам, хоць пазней, нажаль, і тое збылося ў Расіі амаль што ў літаральным сэнсе слова. Варта ўспомніць толькі ўсё яшчэ існуючы там культ асобы Леніна і амаль што рэлігійнае пакланенне ягоным дагэтуль усё яшчэ непахаваным муміфікаваным мошчам.

У сапраўднасці ўся тая квазідухоўнасць марксізму і яго ідэалаў мела ілюзорны, прывідны характар, аб чым і самі яго заснавальнікі міжвольна прагаварыліся ўжо ў першым радку славутага “Маніфеста камуністычнай партыі”: “Прывід блукае ў Еўропе, прывід камунізму”. Камунізм з усімі яго абяцанымі дабротамі аказаўся сапраўды толькі прывідам. Духоўныя яго ідэалы, заснаваныя на абсалютызавана і дагматычна разуметым калектывізме і прынцыпе ўсеагульнай роўнасці, былі чыстай утопіяй, і адзіным вынікам рэалізацыі гэтых ідэалаў стала ўстаноўка на матэрыяльную сілу дзяржавы і амаральны таталітарна-дыктатарскі з яе боку прымус аж да прамога знішчэння цэлых грамадскіх класаў. Гэта выразна паказала марксісцка-ленінская яго версія ў расійскім бальшавізме, дзе тая прывіднасць вельмі хутка перарасла ў свядома-крывадушнае ілганнё, каб замаскіраваць жахлівую, далёка ўжо не прывідную праўду Курапатаў і архіпелага Гулаг.

Расійскі бальшавізм увогуле па сутнасці сваёй быў складанай з’явай, утварыўшыся на базе злавеснага спалучэння расійскай мэнтальнасці “бесов”, з такой пераканаўчай сілай апісанай Дастаеўскім і арыентаванай на насілле і тэрарызм (варта ўспомніць хоць бы такіх вядомых прадстаўнікоў расійскай інтэлігенцыі, як анархіст Бакунін з яго культам стыхійнага бунту або Чарнышэўскі, што заклікаў Расію “к топору”), і еўрапейскага марксізму, таксама лічыўшага насілле бабкай-павітухай гісторыі. Трапіўшы на глебу адвечнай, існаваўшай яшчэ з часоў Івана Жахлівага халопскай псіхалогіі цёмных народных мас, якія баяліся сілы і таму паважалі яе, – усё гэта і дало ў выніку тое, што пазней было ахарактарызавана Рональдам Рэйганам як імперыя зла. Рамантычна-ўзнёслыя некалі лозунгі Свабоды, Роўнасці і Братэрства прынялі здзекліва адваротны сэнс. Свабода ператварылася ў рабства, роўнасць – у сацыяльную процістаўленасць партнаменклатуры насельніцтву і братэрства – у класавую па сваёй сутнасці, узаемную паміж імі нянавісць. Выбрукаваная, здавалася б, такімі добрымі намерамі дарога сапраўды прывяла ў пекла. Мілаван Джылас, сам некалі шчыры і аддадзены камуніст, аналізуючы ўсе гэта з марксісцкага ж пункту гледжання, акрэсліў тую імперыю як форму дзяржаўнага

[6] Таго ж паходжання і словы «Інтэрнацыянала” «Кто был ничем, тот станет всем» і словы расійскай “Марсельезы” “Отречемся от старого мира, отряхнем его прах с наших ног».

капіталізму і саміх расійскіх камуністаў – як новы эксплуататарскі клас. Марксізм аказаўся, такім чынам, чымсьці падобным да сярэднявечнага цмока, што сам пажырае сябе з хваста.

Такое злавеснае пераўвасабленне камунізму з пераменай знакаў на адваротныя, амаль што зусім у духу вядомай паэмы таго ж Дастаеўскага аб вялікім інквізітары, мела далёкія і вельмі нядобрыя наступствы. Агульная лінія абездухоўлення і дэмаралізацыі грамадства заканамерна прывяла да ператварэння яго кіруючай вярхушкі, што некалі, можа, і верыла ў камуністычныя ідэалы, у амаральную, цынічную і карумпаваную наменклатуру, якая і сёння трывала сядзіць у сядле (дарэмна філосаф В. П. Оргіш чакае, што менавіта яна адратуе сёння наша беднае беларускае грамадства!), працоўнага люду – у гэтак жа амаральны і бездухоўны οχλοσ, здольны толькі да п'янства і крадзяжу, а інтэлігенцыі – у нейкую асацыяльную, бездухоўную і прадажную праслойку, гатовую служыць і халуйстваваць перад кім ні папала. Нездарма ж камуністы цынічна прысвоілі ёй анкетную назву "служащий".

Зразумела, што ў падобных абставінах ніякія аднабаковыя і палавінчатыя рэформы ў кірунку толькі фармальна-палітычнай дэмакратызацыі і стварэння чыста рыначнай на заходні ўзор эканомікі, менавіта ў здагматызаваным сміта-фрыдманаўскім яе варыянце, арыентаваным выключна на асабісты, эгаістычны інтарэс, і не маглі даць нічога добрага. Марксісцка-ленінскае кіраўніцтва краіны, столькі слоў трацiўшае на ўсхваленне ніколі добра не разуметай дыялектыкі, на справе працягвала дзейнічаць метадам усё той жа чорна-белай, вульгарна двузначнай логікі тыпу "або-або". Гарбачоўская перабудова, якая была скіравана на нейкае аздараўленне і ўдасканаленне шляхам уроўнаважванне пакладзенага камуністамі на таталітарысцкі бок савецкага сацыялізму і на паскарэнне эканамічнага развіцця шляхам узмацнення матэрыяльнай зацікаўленасці, не толькі ўзламала застылую бюракратычна-таталітарную сістэму, але і жахліва паскорыла і інтэнсіфікавала той самы рух ўніз па нізыходзячай траекторыі, Савецкае грамадства гэтак жа імкліва завалілася на процілеглы анарха-індывідуалістычны бок, прывёўшы да сённяшняга крымінальна-алігархічнага капіталізму, яшчэ горшага, чым еўрапейскі капіталізм XIX стагоддзя.. Калі там, у Еўропе, гэта лінія нагадвала плаўнае і нават па-свойму прыемнае планіраванне ўніз (яшчэ Герцэн пісаў, напрыклад, што Парыж несумненна разлагаецца, але разлагаецца вельмі прыемна), то на тэрыторыі былога СССР тое планіраванне перайшло ў імклівае піке, асабліва страшнае ў сферы духоўнага жыцця. Джыласаўскі новы клас, канчаткова скінуўшы крывадушныя марксісцка-ленінскія маскі, адкрыта стаў тым, чым мы бачым яго цяпер. У эканоміцы запанавалі крымінальна-мафіёзныя структуры з іх нечуваным цынізмам і крывавымі разборкамі, узначальваныя пераважна нашчадкамі ці выхаванцамі ўсё той жа былой партнаменклатуры. У галіне культуры сталі размывацца і знікаць духоўныя каштоўнасці і ідэалы, пачынаючы са знікнення маральнага аўтарытэту дзяржавы як ўлады ад Бога і канчаючы катастрафічным распадам сям'і. У палітычным жыцці на базе ахлакратыі павырасталі нахабна-бессаромныя дыктатуры, так што мімаволі стаў успамінацца Платон з яго хоць і панурым, але, на жаль, прарочым[7] сцверджаннем, што дэмакратыя заўсёды прыводзіць да тыраніі.

Яшчэ больш нядобрыя наступствы мелі гэтыя працэсы ў сферы нацыянальнага жыцця. Савецкі Саюз, як вядома, быў своеасаблівым працягам Расійскай імперыі, што ўжо па азначэнню самога Леніна была турмой народаў, хоць тое і хавалася пад прапагандысцкімі

[7] Прарочым у тым сэнсе, што, як убачым далей, наша цяперашняя павярхоўная і базіраваная на прынцыпах чыста фармальнай мажарытарнай выбарчай сістэмы, ці, як яшчэ яе называюць інакш, ліберальная дэмакратыя як раз і прывяла ў нас да ўлады сённяшняе кіраўніцтва. Зрэшты, і такі сёння модны ў нашых маладых філосафаў Ніцшэ, гэтак жа, як і Платон, толькі з процілеглага боку, сцвярджаў, што "пасрэднасць большасці ёсць першая ўмова таго, каб існавалі выключэнні, і [таму] побач з статкавымі жывёламі ўзнікаюць і жывёлы-важакі" (цыт. па 107, 451). Дэмакратыя, аднак, мае на ўвазе ўладу народу, дэмасу як сацыяльна арганізаванага грамадства, а не статку, бо толькі ў народзе ў дакладным сэнсе гэтага слова праяўляецца сацыяльная сутнасць чалавека, г. зн., чалавека разумнага, чалавека, які жыве і кіруецца розумам і пэўнай ідэяй, а не толькі інстынктам, як звычайная жывёліна. Таму і пры выбарах трэба кіравацца ідэяй абіранага чалавека, а не яго асабістым, як сёння гаворацць, іміджам. Калі ж мы арыентуемся толькі на гэты яго знешні, фізічны "імідж" ці ўвогуле крычым, напрыклад, як сёння, "дарогу маладым!", то мы тут кіруемся менавіта жывёльным і толькі жывёльным фактарам.

шыльдамі “новых” сацыялістычных нацый, пралетарскага інтэрнацыяналізму і “новай” агульнасці людзей – савецкага народу. На справе ж усё гэта з’яўлялася сродкам актыўнай русіфікацыі і тлумлення нацыянальнай культуры народаў, што ўваходзілі ў склад імперскага СССР. А калі тыя шыльды і лозунгі канчаткова страцілі свой ілюзорны аўтарытэт і народы запатрабавалі рэальнай свабоды і незалежнасці, расійскі імперыялізм з яго традыцыйнай яшчэ з царскіх часоў установкай на “единую и неделимую Россию” паказаў свае ісціннае крывавае аблічча, якое мы бачылі ўжо ў Тбілісі, Баку, Вільнюсе, Рызе і цяпер каторы ўжо год назіраем у маленькай гераічнай Чачні. Адначасова пачалася інтэнсіўная дзейнасць па расколу грамадскасці ў атрымаўшых фармальную незалежнасць былых саюзных рэспубліках, чаму вельмі садзейнічала прастытуіраваная мясцовая рускамоўная інтэлігенцыя і трыманае з савецкіх часоў у стане быдла насельніцтва, якое так і не паспела ўзняцца да стану дэмаса, стану нацыянальна свядомага народа.[8] Гэта ў сваю чаргу прывяло да шэрагу рэгіянальных грамадзянскіх войнаў з устанаўленнем пракамуністычных, а то і яўна фашысцкага тыпу дыктатур, як тое здарылася, нажаль, і ў нас на Беларусі.

Не дзіва, што ў такіх абставінах міжвольна ўзнікла адчуванне цемры, якая ахапіла сабой і Беларускую зямлю. Не дзіва, што і ў галовах інтэлігенцыі як асноўнага выразніка свядомасці народа запанавала тая ж самая цемра і безвыходны песімізм, які з такою горкаю сілаю праявіўся, напрыклад, у цыкле апошніх апавяданняў Васіля Быкава. Выхаваная на марксісцкім і тым жа заходнім русаісцка-ліберальным разуменні дэмакратыі, калі голас народа, механічна выражаны лісткамі выбарчага бюлетэня, успрымаецца ледзьве не як сам глас Божы, яна разгубілася, як толькі ўбачыла, што гэты самы няшчасны, даведзены да крайняга духоўнага атупення народ, па-дурному, як гэта было ў нас, прагаласаваўшы на прэзідэнцкіх выбарах і вядомым рэферэндуме, гэтак жа бяздумна і лёгка можа прагаласаваць, напрыклад, і за далучэнне да Расіі ў якасці адной з яе занядбаных правінцыйных губерняў, прамяняўшы свае нацыянальнае першародства і суверэнітэт на сачавічную паліўку нішчымнай эканамічнай выгады. Аказалася страчанай апошняя апора, апошні, здавалася б, духоўны арыенцір, і ўсё агарнулася імглой...

Але не ўсё так беспрасветна. У гісторыі бывала ўжо нешта падобнае. Велізарная Рымская імперыя, напрыклад, часоў Месаліны і Нерона, што на сконе сваіх вякоў бязлітасна душыла малейшую праяву імкнення да свабоды і незалежнасці, трымаючы пад сваім абцасам амаль увесь тагачасны свет і труцячы яго смуродам свайго гніення, аказалася пераможанай хрысціянствам, якое супрацьпаставіла сіле – дух, колькасці – якасць, баязліва-асцярожнай разважлівасці – цвёрдую веру і цынічна-жывёльнаму індывідуалізму – любоў да бліжняга, узаемную згуртаванасць і абсалютны маральны ідэал, увасоблены ў паняцці Бога. Менавіта гэтыя дух, вера і любоў, гэты абсалютны маральны ідэал і далі магчымасць раннім хрысціянам выстаяць ва ўмовах жахлівых ганенняў, бездухоўнасці і распусты (успомнім хоць бы славуты заходні фільм “Калігула”, у якім і цяпер бачыцца нам нешта па-сённяшняму вельмі знаёмае). Менавіта яны адкрылі сабой новую эру, якую мы зараз ведаем як эпоху еўрапейскай цывілізацыі і ў якую нам сёння так хочацца вярнуцца назад. Як з маленькага гарчычнага зярнятка вырастае вялікая і моцная расліна, так і некалькі апосталаў начале з Хрыстом утварылі новае грамадства і новую культуру. Утварылі, нягледзячы на тое, што былі на пачатку амаль што ў поўнай адзіноце, калі, па ўласнаму выразу Іаана Прадцечы, голас яго быў марным лямантам ў пустэльні і калі нават адзінакроўцы Хрыста крычалі Пілату “распні яго!”, што таксама вельмі нагадвае нам сучаснасць (нездарма ж у грэчаскім арыгінале Евангелля ўжываецца ў іх адрас не гордае слова δημοσ - народ, а οχλοσ, што значыць натоўп, чэрнь, адкуль, дарэчы, пайшло і слова “ахлакратыя,” - вельмі характэрная асаблівасць арыгінала, чамусьці незаўважаная ў свой час Кірылам і Мефодзіем[9] і пакінутая таксама, як здаецца, без

[8] Балюча гаварыць такое ў адрас свайго народу, але ж і Хрыстос, як будзе паказана зараз ніжэй са спасылкай на арыгіналы Евангелляў, змушаны быў называць сваіх прадаўшых яго Пілату адзінакроўцаў, малапачцівым словам οχλοσ, што значыць амаль што тое самае.

[9] Кірыл і Мяфодзій, магчыма, свядома змякчылі гэты выраз, пераклаўшы старагрэчаскае слова οχλοι, словам “народи” (таксама ў множным, як і ў арыгінале, ліку), змякчылі з тактыка-стылістычных меркаванняў.

асаблівай увагі і сучаснымі перакладчыкамі). Утварылі, бо чалавека чалавекам робіць не цела, а дух, і менавіта дух, як гаварыў апостал Павел, жыватворыць усё. І куды б ні йшла пазнейшая гісторыя, дух, розум і маральная стойкасць заўсёды перамагалі, як бы ні душылі іх розныя новыя нэроны з месалінамі і падмануты імі бяздумна-даверлівы охлас. Перамагалі, нават калі прыходзілася пайсці на крыж, на касцёр або з завязанымі вачыма стаць у апошні раз ля цаглянай турэмнай сценкі...

Так і цяпер. Нам таксама трэба пачынаць не са страўніка і геніталій, як тое бяздумна і зачастую непрыгожа робіцца цяпер, а з галавы і сэрца. Не столькі з эканамічнай перабудовы, колькі з рэарганізацыі нашага *духоўнага* жыцця. Сённяшнім распадным працэсам у грамадстве і чалавеку павінны быць супрацьпастаўлены новыя ідэалы, заснаваныя на абсалютных і вечных духоўных прынцыпах і, перш за ўсё, на прынцыпах рэлігіі, якія адны толькі і могуць распачаць уз'яднанне абездухоўленага, змізарнелага духоўна і фізічна насельніцтва, згуртаваўшы яго ў незалежны, моцны духам народ, як мы тое бачым, напрыклад, у Чачні, непарушна змацаванай ісламам, як і наогул у сучасным араба-ісламскім свеце. Нездарма ж само слова "рэлігія" паходзіць ад лацінскага "religare", што значыць злучаць, аб'ядноўваць. Нездарма і славуты сучасны гісторык і філосаф А. Тойнбі параўноўваў яе з біялагічнай кукалкай, з якой пачынаецца новае жыццё. І высакародную ролю носьбіта гэтых ідэалаў павінна ўзяць на сябе нацыянальная інтэлігенцыя, папярэдне правёўшы ў сабе самой карэнную ўнутраную перабудову і аднавіўшы Бога ў сваёй душы, знявечанай матэрыялістычным светапоглядам і разбэшчанай спакусамі бяздумна-стыхійнага тэхнічнага прагрэсу. Прагрэсу, што цягне нас ужо і ў бездань катастрофы экалагічнай і мае, як убачым далей, увогуле нядобры энтрапійны характар[10].

Толькі рэлігія і пабудаваная на яе аснове сістэма грамадскіх ідэалаў у стане аднавіць у народзе цвёрдую веру ў дабро, у чалавека і ў самога сябе. Веру, якая, падобна безумоўнаму рэфлексу ў біялагічным індывідзе, змацоўвае сабой і стабілізуе грамадскі арганізм, ператвараючы яго з тупога, статкава-эгаістычнага охласа ў самасвядомы Дэмас, Народ, і ўсцерагаючы яго ад злаякасных сацыяльных збачэнняў у форме нізкапаклонства перад фальшывымі кумірамі і ілжэпрарокамі. Пранізваючы ўсе цела грамадства сваімі маральна-духоўнымі ўстаноўкамі, рэлігія ўздзейнічае не толькі на палітыку і духоўную культуру – мараль, філасофію, навуку і мастацтва, але і на матэрыяльны яе падмурак – эканоміку, натхняючы яе кіравацца акрамя чыста эгаістычнай выгады і вышэйшымі інтарэсамі Бога, чалавецтва і нацыі. Тым, што, напрыклад, у часы Рэфармацыі пад уплывам пратэстанцкай этыкі называлася Прызваннем, захаваўшыся ў шырока распаўсюджаным сучасным нямецкім слове Beruf, і чым, згодна Максу Вэберу, створана было, напрыклад, сучаснае матэрыяльнае багацце Захаду, ператварыўшыся ў звыклае сёння значэнне прафесіі. Тое самае багацце, на якое мы так зайздросна і скваплíва касавурымся сёння. Без рэлігійнае веры адзін толькі розум сам пачынае хутка служыць не дабру, а злу, што выразна дэманструе нам сучасная навука, стварыўшая хітрамудрую ваенную тэхніку дзеля смерці чалавека, якая намнога пераўзыходзіць па жахлівай сваёй эфектыўнасці трактары і камбайны, што служаць вытворчасці, напрыклад, хлеба як асноўнай умовы і сімвала жыцця.

---

[10] З гэтым нам, выхаваным менавіта на гэтым прагрэсе і на атрымваных ад яго жыццёвых выгодах і асалодах, зразумела, цяжка пагадзіцца. Але ж было некалі яшчэ больш цяжка пагадзіцца з Капернікам, адмаўляўшым зусім ужо відавочныя факты ўсходу і заходу сонца. Мы ўсё яшчэ жывем у па-пталемееўску эгаістычным разуменні сусвету, а сёння нават у сувязі з крызісам, напэўна, яшчэ і пачынаем настойваць на ім у форме так званага антропнага прынцыпу ў філасофіі і навуцы. Нялёгка даецца нам дыялектычная логіка з яе прынцыпам auditur et altera pars (выслухаць трэба і другі бок), прынцыпу, да якога, здавалася б, прывыклі ўжо нават нашыя сёння завельмі часам практычныя юрысты. Тут сапраўды немагчыма не ўспомніць рэлігію, дзе чалавецтва папярэджвалася пра тое цераз аповед аб грэхападзенні, згодна якому менавіта д'ябал спакусіў Еву з Адамам сарваць яблык з дрэва пазнання, паабяцаўшы ім, што яны будуць, як богі, гаспадарамі прыроды і распараджацца ёю як толькі мёртвай сыравінай. Чым тое скончылася, мы бачым у сённяшніх вельмі грозных у перспектыве і звязаных менавіта з тэхнічным прагрэсам экалагічных праблемах, і міжвольна ўспамінаецца колішні страшлівы афарызм Макса Нордау, што цывілізацыя ёсць ракавая пухліна на целе прыроды.

Побач з рэлігіяй тут мае вялікае значэнне таксама і філасофія, якая мусіць запоўніць сабой тую бяздонную прорву паміж рэлігіяй і навукай, духам і целам, верай і розумам, прорву, што была вырытая марксісцкім светапоглядам і якая ўсё яшчэ цяжка перажываецца зараз нашай мыслячай інтэлігенцыяй. Менавіта новая, нацыянальная беларуская філасофія, а не прастытуіраваны марксісцка-ленінскі гістмат і не гнаёвая, згодна справядліваму салжаніцынскаму выразу, жыжа заходняга дэструктыўна-абсурдысцкага постмадэрнізму, які з лёгкай рукі некаторых выхавацеляў і выхаванцаў філасофскага факультэта нашага абрусапечанага БДУ актыўна распаўсюджваецца зараз на Беларусі, разлагаючы не толькі духоўную, але і мастацкую яе культуру. Менавіта беларуская нацыянальная філасофія павінна выпрацаваць і сістэматызаваць іерархічную сукупнасць ідэалаў, пачынаючы ад Бога і канчаючы законамі канкрэтнай эканомікі, абапёртай на глыбінную спецыфіку нацыянальнага жыцця. На Захадзе даўно ўжо аналагічную ролю адыгрывае пратэстанцкая рэлігійная філасофія і каталіцкая філасофія неатамізму, знаходзячы сабе палітычнае ўвасабленне ў ідэях хрысціянскае дэмакратыі, якая, напрыклад, не толькі вывела з крызісу зруйнаваную мінулай вайной эканоміку Германіі, але і адрадзіла ў свой час да новага жыцця пакалечаную фашызмам душу вялікага нямецкага народа. А на Блізкім Усходзе іслам, які, што б там ні гаварылі пра яго сучасныя барацьбіты супраць "сусветнага тэрарызму", стаў асновай агульнага адраджэння некалі вялікай і магутнай мусульманскай культуры.

Такая іерархічная сістэма ідэалаў можа быць у нас коратка намечана ўжо і сёння. Гэта перш за ўсё, зразумела, ідэя Бога[11] як абсалютнага каштоўнасна-духоўнага арыенціра, як кропкі адліку абсалютнай сістэмы каардынат, у якой павінен бачыцца увесь акаляючы нас сусвет. Ідэя Бога мае універсальны характар і ў ёй, як у вяршыні піраміды, канцэнтруюцца як законы прыроды, так і ўсе ідэалы і духоўныя каштоўнасці чалавецтва, і ў якой зыходзяцца ўсе сусветныя рэлігіі з іх канфесійнымі разнастайнасцямі. Падобна таму, як на геаграфічнай карце пры наяўнасці самых розных азімутаў і накірункаў абсалютную кропку адліку адыгрывае ўсё ж такі толькі паўночны полюс, так і азначаная ідэя адыгрывае сабой аналагічную ролю абсалютнага арыенціра ў нашым духоўным жыцці, а ад яго - і ў практыцы. У гэтым сэнсе вельмі плённыя таксама і сучасны еўрапейскі экуменічны рух, і ўсходнія ў тым жа кірунку глыбокадумныя пошукі, і эзатэрычныя дасягненні тэосафаў. Аднак і канкрэтна-канфесійныя формы рэлігіі не павінны пакідацца ў баку, бо яны складаюць сабой гістарычна ўзнікшыя істотныя часткі нацыянальных культур, заглыбляючыся, падобна караням, у самыя нетры народнай самасвядомасці. Гэта вельмі істотна менавіта для Беларусі, дзе якраз гістарычна і склалася стракатая поліканфесійнасць, якая патрабуе вялікай талерантнасці і вядучую ролю ў якой па ўсёй логіцы падзей павінна была б адыгрываць грэка-рымская канфесія як увасабленне гэтай талерантнасці і адначасова магутны духоўны сродак адраджэння і з'ядноўвання беларускага народу.

Гэта, па-другое, космас і прырода як жывое, канкрэтнае ўцелясненне Бога, а не як мёртвы, пасіўны матэрыял для тэхнічнага асваення і перапрацоўкі. Прырода павінна ўсе такі быць для чалавека храмам, а не засмечанай, бруднай майстэрняй, як гаварыў некалі тургенеўскі герой-нігіліст Базараў. Больш таго, яна ёсць па сутнасці сваёй жывое, матэрыяльнае цела Бога, і ўзаемадзейнічаць з ёю трэба, згодна выразу Альберта Швейцэра, з пачуццём найглыбейшага шанавання. Сістэма маральных нормаў безумоўна павінна быць распаўсюджана і на прыроду, як тое даўно ўжо робяць усходнія рэлігіі, напрыклад, індуізм і будызм. Менавіта ў гэтым асноўны сэнс і экалагічнай праблемы і кірунак яе вырашэння. На гэтым, а не на паняцці толькі эгаістычнай матэрыяльнай выгады, трэба будаваць экалагічнае выхаванне падрастаючага пакалення. У падобным жа плане павінна быць пераасэнсавана роля тэхнікі ў нашай культуры і нашым паўсядзённым жыцці і свядома каардынаваны і рэгулюемы тэхнічны прагрэс. Тое ж

[11] Бога мы разумеем тут, як гавораць філосафы, не трансэндэнтна, а іманентна г. зн., не ў асабістасным, чалавекападобным яго аблічча, як яго ўяўляюць сабе малапісьменныя бабулі, а як пэўную душу, як гегелеўскі Абсалютны Розум Сусвету, целам якога з'яўляецца акаляючая нас і ўспрыйманая нашымі органамі пачуцця матэрыяльная прырода, а ў ролі яе душы выступае менавіта гэты Абсалютны Сусветны Розум. Або ў іншым, тэалагічным кантэксце, але з тым жа значэннем – Бог.

павінна быць улічана і ў школе, дзе аж да гэтага часу велізарная перавага аддаецца тэхнічным і прыродазнаўчым дысцыплінам, і выкладаюцца яны пераважна ў азначаным прыкладным, матэрыяльна-прагматычным кірунку, міжвольна садзейнічаючы далейшаму росту сярод моладзі бездухоўнасці, гуманітарнага невуцтва і цынічнага індывідуалізму.

Гэта, далей, ідэя чалавецтва і чалавека як не толькі матэрыяльна-біялагічнага індывіда, але і духоўнай, надзеленай Боскім розумам істоты - асабістасці. Сённешняя глыбокая амаральнасць, бездухоўнасць і, як вынік таго, жахлівая эканамічная і крымінальная злачыннасць менавіта і стала лагічным наступствам такога звядзення чалавека да жывёлы, што асабліва выразна праяўляецца зараз у імклівым распадзе сексуальнай маралі. Чалавек, аднак, не голая малпа, як з горкай іроніяй сцвярджаў некалі амерыканец Дэсманд Морыс, і жаночае цела, напрыклад, зусім не падпадае пад законы рыначнай эканомікі, да чаго ў нас пачынаюць ужо паціху прывыкаць, трактуючы нават прастытуцыю як нармальны абмен паслугамі. Маркс хоць і акрэсліваў услед за Арыстотэлем чалавека як жывёлу менавіта сацыяльную, але ў адрозненне ад Арыстотэля і сацыяльнасць разумелася ім матэрыялістычна, як прадукт матэрыяльных жа вытворчых адносін. Аднак, толькі надзелены высокімі духоўнымі ідэаламі чалавек заслугоўвае высокароднай назвы Homo sapiens, чалавек разумны.

Гэта нацыянальная беларуская ідэя як увасабленне духу і самасвядомасці народа, нацыі, здзейсненае ў беларускай суверэннай дзяржаве як рэальнасці, згодна Гегелю, маральнай ідэі, выражанае на роднай беларускай мове і адухоўленае беларускай хрысціянскай царквой. Нездарма ж яшчэ апостал Павел сцвярджаў, што ўсякая ўлада ад Бога, менавіта так, напэўна, і разумеючы гэты славуты афарызм. Падобна таму, як сукупнасць біялагічных індывідаў утварае сабой від Homo sapiens, так і больш канкрэтная сукупнасць асоб утварае грамадскую супольнасць нацыі, аб'яднаную нацыянальнай самасвядомасцю, гэтай саборнай душой народа, тым, што і было тут названа вышэй беларускаю ідэяй. Менавіта нацыянальная ідэя, калі развіць далей тую думку вялікага Гегеля, узвёўшы яе аж да апостала Паўла, якраз і матэрыялізуе ў сабе самастойнасць і незалежнасць беларускага грамадства, утвараючы сабой шматпавярховую піраміду, у аснове якой ляжыць нацыянальная культура, уключаючы і культуру матэрыяльную. А наверсе піраміда тая вянчаецца суверэнітэтам дзяржавы, праз чалавецтва, прыроду і космас звязаным з паняццем Бога. І канкрэтная форма той дзяржаўнасці таксама выразна бачная, калі ўспомніць, што лацінскае nation ёсць дакладны пераклад з старагрэчаскага выразу δημοσ, што і ляжыць у аснове ўсім нам вядомага слова дэмакратыя – улада народу!

Гэта класавая салідарнасць, якая таксама садзейнічае аб'яднанню народа, салідарнасць, а не класавая нянавісць, як у марксістаў, што не аб'ядноўвала народ, а наадварот, падрывала ягонае адзінства як нацыі. На Беларусі тое прывяло, як вядома, не толькі да бязглуздага супрацьстаяння працаўнікоў фізічнай і разумовай працы (апошнія перайшлі нават на іншую, рускую мову, стаўшы па сутнасці своеасаблівай дыяспарай), але і да зусім ужо сацыяльнанебяспечнай супярэчнасці паміж вёскай і горадам, народам і інтэлігенцыяй, этнасам і дыяспарай. Тая самая салідарнасць, якая ў Польшчы, напрыклад, актыўна садзейнічала нацыянальнаму яднанню, а не разбурала яго, як дагэтуль назіраецца, нажаль, у Беларусі.

Гэта прафесійная годнасць, што забяспечвае належны ўзровень матэрыяльнай культуры, садзейнічаючы эфектыўнасці вытворчай дзейнасці народу і якасці яго матэрыяльнага жыцця. Годнасць, у якой павінны гарманічна спалучацца як грамадскія інтарэсы, уключаючы сюды і інтарэсы дзяржавы, так і асабістая выгада працаўніка. Пра вялікую важнасць такой ідэальнай нормы пісаў у свой час Макс Вэбер, падкрэсліваючы ролю рэлігійна-этычнага моманту ў развіцці заходняй эканомікі і паказваючы нятворчы, чыста спажывецкі характар яе ў сучасны перыяд. І ў той жа момант, наадварот, усе мы бачылі на нядобрым прыкладзе савецкай эканомікі, як душыла яе процілеглая крайнасць: абсалютнае панаванне дзяржаўных інтарэсаў і прымусовы характар іх рэалізацыі, што заканамерна адбівалася і на вельмі нізкай якасці вытвараных тавараў.

Гэта сямейная дабрачыннасць як больш вузкі, але таксама вельмі важны ўзровень іерархіі грамадскіх ідэалаў, што рэгулюе існаванне і функцыяніраванне сям'і, самай дробнай,

але і самай моцнай сацыяльнай адзінкі ў сістэме грамадскіх адносін. Як на біялагічным узроўні без нармальных, біялагічна здаровых узаемазносін паміж мужчынам і жанчынай, скіраваных на сумеснае нараджэнне і выхоўванне дзяцей, не можа працягвацца існаванне чалавечага роду, так у сацыяльным плане без прынцыпаў сямейнай дабрачыннасці не можа існаваць грамадства. Гэтыя прынцыпы таксама выступаюць тут як пэўная сістэма маральных ідэалаў і нормаў. Тыя ж самыя сямейныя нормы і ідэалы кіруюць узаемаадносінамі паміж бацькамі і дзяцьмі, узаемаадносінамі, якія ў нармальным стане грамадства сплочваюць яго ў адзіную нацыянальную супольнасць, а ў нас яны сёння настолькі разбураны, што паміж пакаленнямі ўзнікае часам нейкая неразумная і нядобрая варажнеча, у выніку якой дзеці пачынаюць выкідваць на вуліцу састарэлых, хворых бацькоў. Катастрафічны стан нашага грамадства на дадзеным яго ўзроўні агульнавядомы, і таму нам гэтак жа вельмі патрэбны азначаныя сямейныя ідэалы.

Гэта, нарэшце, асабіста-маральная годнасць індывідуальнай асобы, якая таксама мае ідэальны, духоўны характар, хоць непасрэдна мяжуе ўжо і з матэрыяльнай, біялагічнай прыродай чалавека, з рэфлексамі і эмацыянальна-фізіялагічнымі імпульсамі яго цела. На гэтым узроўні чалавек узаемадзейнічае не толькі з другімі людзьмі, але і з матэрыяльнымі прадметамі наваколля, што утвараюць сферу яго гаспадарчай дзейнасці. І тут становіцца выразна бачным значэнне ідэальнага фактара для эканомікі, які так настойліва падкрэсліваў Макс Вэбер. Менавіта без такога духоўнага фактару ў грамадстве і ў яго эканоміцы бяруць верх цэнтрабежныя сілы эгаістычнай, жывёльнай выгады з усімі яе адмоўнымі наступствамі: падманам, машэнніцтвам, крывава-бандыцкімі разборкамі, і грамадства пачынае, што называецца, ісці ў разнос, як мы тое бачым у суседняй Расіі і назіраць пачынаем сёння і ў нашым няшчасным эканамічным жыцці.

Пералічаныя структурныя ўзроўні сістэмы ідэалаў грамадства, зразумела, не прэтэндуюць на вычарпальнасць. Іерархічная структура гэтай сістэмы мае ў рэальнасці, як будзе паказана ў далейшым, куды больш складаны характар. Яна ўяўляе сабой толькі частку куды больш шырокай, вялікай сістэмы, толькі адзін з паасобных узроўняў яе іерархічнай структуры. Тое добра можна бачыць, калі ўзяць яе ў кантэксце культуры ўвогуле. У сінхранійным аспекце апошняя дэманструе тры вялікія, так бы мовіць, мегаўзроўні: духоўны, мастацкі і матэрыяльны (мастацкі ўзровень як бы аб'ядноўвае сабой духоўны і матэрыяльны ўзроўні, утвараючы іх дыялектычна супярэчлівае адзінства). І на кожным такім узроўні прысутнічае ідэальны пачатак, уключаючы і матэрыяльную культуру. З той толькі розніцай, што на матэрыяльным узроўні галоўную ролю адыгрывае матэрыяльнае, на духоўным, наадварот, ідэальнае, а на мастацкім – ідэальнае і матэрыяльнае выступаюць у рухомым адзінстве, утвараючы ў нармальным яе стане гарманічную сістэму мастацкіх вобразаў. Сістэму, у якой сёння, можа, выразней, чым дзе, выступаюць гаротныя скуткі сённяшняй анамальнай яе безідэальнасці, ператвараючы мастацтва з цэласнай, гарманічнай сістэмы ў тую брыдотную гнаёвую жыжу, пра якую з такой горыччу пісаў Аляксандр Салжаніцын.

Грамадскія ідэалы адносяцца, як вядома, да духоўнай культуры, што мае сваю ўласную макраструктуру, ніжні ўзровень якой утвараецца мовай як матэрыяльным носьбітам духоўнай культуры, гэтым, паводле прыгожага выразу Хайдэгера, домам нашага духоўнага быцця, а верхні, стратасферны, так бы мовіць, яе ўзровень – рэлігіяй як вышэйшай інстанцыяй духоўнасці. І ў гэтым структурным блоку найбольшую значнасць уяўляе сабой тое, што было акрэслена тут як нацыянальная беларуская ідэя. Бо менавіта ў нацыянальнай ідэі, як у своеасаблівым аптычным фокусе або цэнтры мас, аб'ядноўваюцца і абстрактна-духоўныя рэлігійныя ідэалы і пачуццёва-акустычная матэрыяльнасць мовы як выразніка народнай душы, што ў цэлым уплывае і на мастацкую, і на матэрыяльную культуру народа, з'ядноўваючы ўсё гэта ў адзіную сістэму нацыянальнай культуры ўвогуле. Менавіта тут, у нацыянальнай ідэі найбольш поўна здзяйсняецца тое адзінства ідэальнага і рэальнага, якое ў агульнафіласофскім аспекце ляжыць у аснове дыялектычнага разумення ісціны ўвогуле як адзінства процілегласцей і ў якім, у прыватнасці, засяроджваецца дзейсна-творчы патэнцыял усяе сістэмы ідэалаў грамадства, у нашым выпадку юрыдычна афармленага як незалежная дзяржава – Рэспубліка

Беларусь, суверэннасць якое ўяўляе сабой сёння найвышэйшую каштоўнасць як матэрыялізаванае ўвасабленне нашага беларускага саборнага "Я" ці таго, што сацыяльныя псіхолагі называюць Мы-пачуццём.

Нам вельмі патрэбныя азначаныя ідэалы. Надта ж знявечанай аказалася душа народа не толькі бяздушна прагматычным матэрыялізмам марксісцкага тэзіса аб прыярытэце эканомікі, але і слепабяздумнаю вераю ў куміры і ідалы тэхнічнага прагрэсу, што, падмацаваўшыся зусім яшчэ свежанькім паняццем глабалізацыі, падобна калясніцы Джагернаута бязлітасна падмінае пад сябе ўсё, вырысоўваючы ў перспектыве ўсеагульны Чарнобыль і ядзерны Армагедон. Гэта сляпая, халопская, амаль што жывёльная вера ў кропкава-імгненнае "тут і цяпер", у насычанае мадэрнісцкім шавінізмам слова "сучаснасць" цалкам замяніла ў нашых душах веру ў Бога як сімвал вечнасці, як вечны каштоўнасны арыенцір, як непарушны пункт адліку абсалютнай сістэмы каардынат, у якой якраз і павінна ўстойліва працякаць усё наша жыццё і дзейнасць з усімі яго больш прыватнымі каштоўнасцямі і ідэаламі. Яна пагражае цалкам замяніць сабой і самасвядомасць народа як створанай Богам сацыяльнай еднасці, ахвяруючы ёю за біблейскую сачавічную поліўку часовых эканамічных выгод, пад маркай якіх некаторыя нашы палітыкі збіраюцца сёння злачынна гандляваць нацыянальным суверэнітэтам і незалежнасцю роднай беларускай дзяржавы. Мы жылі і жывем у свеце хісткай адноснасці, кіруючыся выключна аднамернай гарызанталлю часу і так званай сучаснасцю як адзіным крытэрыем сэнсу і каштоўнасці жывёльнага існавання і спяшаючыся ўхапіцца за тое, што толькі мільгаціць за вокнамі імклівага цягніка стыхійнага матэрыяльна-тэхнічнага прагрэсу. За гэтым зманным мільгаценнем, як у будысцкай майі, амаль што зусім перасталі бачыцца куды больш высокія духоўныя арыенціры, скіраваныя не ў няясную будучыню ўздоўж гэтай гарызанталі, а ўверх, да абсалютных каштоўнасцей, да вечнасці. Нешта занадта хутка мы адмовіліся ад ідэалаў, упадобіўшыся бруднай жывёліне. "Самое ценное, что у нас есть – это зверь, который живет в каждом" – піша масцітая Святлана Алексіевіч, бесцырымонна прычэсваючы Арыстоцеля пад Ніцшэ і не заўважаючы жахлівага цынізму і бесчалавечнасці ў гэтым прэтэндуючым на арыгінальнасць афарызме. "Маю права рабіць сваіх багоў з гною" – безаглядна ўторыць ёй малады постмадэрнісцкі паэт-бумбамлітавец, за гэту самую арыгінальнасць гатовы прадаць сваю душу і самому д'яблу. "Только миг между прошлым и будущим, именно он называется «жизнь»" – глыбокадумна, як яму здаецца, спявае паміланы ўжо рускамоўны песеннік-паэт, не заўважаючы, што гэта ёсць дакладнае азначэнне менавіта жывёльнага жыцця. Вось да чаго прыводзіць гэткая адмова ад ідэалу, гэткі, як яго дасціпна называе Томас Одэн, мадэрнісцкі і постмадэрнісцкі шавінізм! Мы самі жывем у амаль што скацінным гарызантальным стане і зусім не звяртаем увагі на вертыкаль, што ўказвае нам кірунак да неба і азначае ўжо не хуткабежны час, а вечныя каштоўнасныя крытэрыі духоўнай якасці нашага жыцця. Мы забыліся сказаныя ўслед за рэнэсансным філосафам Мірандалай выдатныя словы літоўскага паэта Межэлайціса "Я стаю на зямлі, галавою ўпершыся ў неба". Вертыкаль тая адна толькі і можа паказаць, што цяперашні бяздумны и бяздушны прагрэс ёсць не столькі рух наперад, колькі імклівае, зусім, як у апавяданні Дзюрэнмата "Танэль", скочванне ўніз. Скочванне, амаль што падзенне ўніз, у цемру, якая сапраўды ўжо пачала ахопліваць нас з галавой, асабліва тут, на нашай няшчаснай Беларусі. Таму менавіта беларуская інтэлігенцыя і павінна запаліць у сваіх душах святло новых, сапраўды жыццядзейсных ідэалаў на аснове абсалютных каштоўнасных арыенціраў, увасобленых у беларускай ідэі, каб несці яго ў народ, асвятліўшы дарогу ўперад і ўверх. Тое святло, што і ў цемры свеціць, як гаварыў апостал Іаан. Але для гэтага нам трэба куды больш выразна і глыбока усвядоміць сабе, што ж такое ідэал увогуле і як ён можа дапамагчы запаліць у нашых душах гэтае так нам патрэбнае сёння аптымістычнае святло.

Ідэал як філасофская праблема.

Яшчэ старажытныя рымляне гаварылі: habent suam fatam libelli (кнігі маюць свой лёс). Але маюць свой лёс і словы. У гэтым сэнсе найбольш, можа, гучнавыразістай і па-свойму трагічнай у той жа час аказалася доля менавіта слова "ідэал". Яно адлюстравала ў сабе долю і лёс не толькі кнігі або чалавека, але і цэлага соцыума, калі ўспомніць хоць бы трагікамічную гісторыю савецкага грамадства і гісторыю Беларусі ў прыватнасці. Некалі слова тое ззяла велічным бляскам і гучала аглушальна-ўрачыстаю меддзю фанфар, выклікаючы ў адных рамантычны энтузіязм і скрытна-насмешлівую ўхмылку ў другіх. Сёння ж нашы душы адгукаюцца на яго зусім ужо грэблівай пагардай. Ведаем, маўляў, што гэта такое. Балюча расчараваўшыся ў камуністычных псеўдаідэалах савецкай эпохі, мы ўжо гатовымі сталі выплеснуць разам з вадой і дзіця, адрокшыся ад ідэалаў увогуле, хоць і крыецца дзесь ў падсвядомасці пакутлівая туга па чымсьці, што магло б запоўніць сабой узнікшую ў нашых душах панурую пустату. Само тое слова здавалася падазроным, бо было звязана з нядобрай мінуласцю. Адзін маскоўскі публіцыст надрукаваў у свой час і не дзе-небудзь, а на старонках некалі вельмі паважанага часопіса "Новый мир" артыкул пад красамоўным загалоўкам "Идеалы или интересы?"[12], яўна супрацьстаўляючы гэтыя словы і паказваючы тым, што жыць сёння трэба, маўляў, ужо толькі згодна інтарэсам, г. зн. кіруючыся толькі эгаістычнай выгадай. Але вельмі хутка пачала выразна адчувацца пустата і бяздушнасць такога прыземленага існавання толькі па інтарэсах. Успомніліся ўсё тыя ж вечна ісцінныя словы: не хлебам адзіным жывы чалавек. Мы ўбачылі, што з чалавека робіцца, калі ён кіруецца ў сваім жыцці толькі страўнікам ды геніталіямі. Убачылі і жахнуліся. І добрае старое слова "ідэал" зноў стала з'яўляцца ў нашым няшчасным, асамочаным цынізмам уяўленні...

Ідэал – гэта сапраўды вялікае слова і ў той жа час вельмі шматзначнае. Таму перш чым брацца за азначэнне самога паняцця ідэала, надзвычай таксама аб'ёмістага і шматграннага, трэба выбраць дакладны кірунак да такога азначэння, такі падыход і метад, з дапамогай якога можна толькі і рашыць тую вельмі няпростую задачу. Мы тут увогуле пойдзем некалькі своеасаблівым шляхам. Замест таго, каб пачынаць з азначэння паняцця ідэалу, якое нас тут цікавіць, міжвольна навязваючы зарання такое азначэнне чытачу, мы будзем разглядаць гэтае паняцце і яго дакладнае азначэнне не як нейкую прэамбулу, а як канечны вынік нашых агульных лагічных разважанняў. А гэта ўжо безумоўна справа філасофіі, бо менавіта яна якраз і займаецца такога тыпу складанай і паняццеёмістай, скажам так, праблематыкай. Зрэшты, гэтак жа падыходзілі да праблемы ідэалу і расійскія філосафы П. І. Ноўгародцаў і Н. Н. Аляксееў, што пісалі на гэтую тэму. І, канечне ж, перш за ўсё неабходна тут будзе даць ацэнку і вызначыць свае адносіны да тае філасофіі, з дапамогай якой праблема ідэала рашалася раней, у савецкія часы. Філасофіі, як чытач ужо напэўна здагадаўся, марксізму-ленінізму. І акрэсліць прычыны таго ганебнага краху і ідэалаў і самой гэтай філасофіі, сведкамі якога мы мелі шчасце або няшчасце стаць, прыйшоўшы, зусім як у Цютчава, у "сей мир в его минуты роковые". І тут на нашым шляху паўстае яшчэ адна перадумова, якая магла б нават у пэўным сэнсе з'явіцца перашкодай, калі рухацца безаглядна ў раз і назаўсёды экстрэмальна абраным кірунку. Гэта канкрэтна-палітычны аспект праблемы ідэала.

Наша грамадства на сваім гістарычным шляху сапраўды апынулася зараз у стане глыбокага крызісу і крызісу не толькі эканамічнага, што было б яшчэ толькі паловай бяды. Куды больш страшным з'явіўся духоўны крызіс, у выніку якога мы апынуліся ў стане няведання, куды ж нам ісці і што рабіць, каб выйсці з напаткаўшага нас няшчасця. Пра гэта якраз і сведчыць факт страты грамадскіх і не толькі грамадскіх ідэалаў, якія адыгрываюць звычайна ролю пуцяводнай зоркі пры пошуку згубленай дарогі. У такія крытычныя часы як

[12] Гэта вядомы ў свой час расійскі эстэтык А. Нуйкін, які, аказваецца, невыпадкова яшчэ ў савецкія часы настойваў на толькі суб'ектыўным характары эстэтычнасці.

чалавеку, так і цэламу грамадству першымі кідаюцца ў вочы дзве элементарныя магчымасці: рухацца, як і перад гэтым, наперад, або павярнуць назад, туды, дзе ўсе былі раней. Перад так пастаўленым гісторыяй пытаннем тыпу “або–або” соцыум часта расколваецца амаль што напалам, і гэтакі несамавіты стан абвастраецца звычайна палітычнымі эмоцыямі і страсцямі, што яшчэ больш паглыбляе азначаны раскол, пагражаючы часам і сацыяльным выбухам з яго заўсёды трагічна-жахлівымі наступствамі. Успомнім, напрыклад, грамадзянскую вайну ў Расіі пасля рэвалюцыі 1917-тага года. І тады ўвогуле можа ўзнікнуць сумненне у лагічнай правамоцнасці любога пошуку навуковага рашэння праблемы ідэалу. Няхай, маўляў, гэтым займаюцца толькі палітыкі, якія ў сваю чаргу аказваюцца нярэдка змушанымі замест ідэалу ўзяцца за лом ці за “булыжник – оружие пролетариата”, як у нядобра выразістай скульптуры расійскага майстра Шадра. Тады і сама палітыка, як гэта можна сёння назіраць, пачынае здавацца некаторым занадта адцягненым інтэлектуалам бруднай, як яны кажуць, справай, нявартай навукі і філасофіі.

Гэта таксама, аднак, было б недапушчальнай крайнасцю. Як сапраўдная палітыка не можа існаваць і здзяйсняць свае задачы без навукова-філасофскага іх асэнсавання, так і філасофія з навукай, асабліва навукай грамадазнаўчай, не павінна дзейнічаць без уліку патрэб грамадска-прыкладнога характару, г. зн. палітыкі. Тое асабліва адносіцца менавіта да праблемы грамадскіх ідэалаў, непарыўна звязанай з абодвума момантамі. У азначанай праблеме ўжо з першага погляду можна ўбачыць не толькі раз’яднаўчы, але і аб’яднаўчы фактар – гэта тое, што і тыя і другія палітычныя апаненты жадаюць дабра, хоць і тут пры далёка зайшоўшым крызісе і расколе грамадства назіраецца рознае разуменне гэтага дабра. Нават такое, калі адны жадаюць яго ўсім, другія – толькі персанальна сабе. Так ці гэтак, аднак, тыя і другія апелююць да народа і адно гэта ўжо можа адыграць пэўную аб’ядноўчую ролю арыфметычнага агульнага назоўніка.

Справа ў тым, што гісторыя, як было паказана вышэй, рухаецца не толькі па гарызантальнай каардынаце часу – ад мінулага цераз сучаснасць у будучае. Існуе яшчэ і вертыкальная каардыната, каардыната якасці жыцця, па якой уверх адкладваецца тое, што звычайна завецца духоўнасцю як самай важнай істотнай рысай чалавека, а ўніз – ступень яго, скажам так, жывёльнасці (Арыстотэль жа некалі і акрэсліваў чалавека як жывёлу грамадскую!). Грамадства рухаецца таму ў сваім гістарычным развіцці па нейкай даволі складанай перыядычнай, падобнай, як ужо было сказана, да сінусоіды крывой, дзе кірунак уперад-назад абавязкова сумяшчаецца з кірункам уверх-уніз, і рэальны сацыяльны прагрэс вызначаецца адначасова двума гэтымі кірункамі, ці, калі гаварыць матэматычнай мовай, каардынатамі. Адпаведна і пошук ідэалу як пуцяводнай зоркі павінен здзяйсняцца сумесна ў абодвух азначаных кірунках, і тут адразу ж становіцца ясным, што без строгага навукова-філасофскага аналізу аднымі толькі палітычнымі эмоцыямі праблему ідэалаў вырашыць ніяк не ўдасца.

Аднак, і пры строга навуковым аналізе нас тут чакаюць немалыя цяжкасці і ўсё з прычыны той жа палярызаванасці і расколатасці нашага грамадства, калі розум пачынае фатальна падмяняцца пачуццем, а сацыяльнасць – жывёльнасцю, што кіруецца толькі патрэбамі, як ужо гаварылася, страўніка ды геніталій. Адны, убачыўшы наперадзе перад сабой жахлівую прорву бездухоўнасці, у паніцы гатовы павярнуць назад, у недалёкую мінуўшчыну, дзе ўсё ж такі была хоць нейкая духоўнасць і нават ідэалы, няхай сабе і ў марксісцка-ленінскім, кумірна-ідальным іх увасабленні (мы не гаворым тут пра тых, хто звязаны быў з мінуўшчынай не столькі ідэаламі, колькі наменклатурным, скурна-карыслівым асабістым інтарэсам, тым хопіць і вядомых слоў Вергілія з Дантава “Пекла”: на іх ты глянь і міма). Іншыя, у няўрымслівым і высокародным, здавалася б, жаданні ісці толькі наперад, зусім не зважаюць, што другая складаючая крывой прагрэсу адначасова пагрозліва кіруецца ўніз, у тую самую нядобрую бездань. Раз так каварна падвялі ідэалы камунізму – далоў ідэалы наогул. Калі гэтак бяздарна паказала сябе філасофія марксізму-ленінізму – не трэба нам ніякай філасофіі ўвогуле, хопіць адной эканомікі. Не атрымалася з сацыялізмам з яго ўстаноўкай на ідэальны энтузіязм – давай нам сміта-фрыдманаўскі капіталізм расійска-крымінальнай закваскі і з яго арыентацыяй

выключна на эгаістычную матэрыяльную выгаду без аніякіх маральных падстаў, з апорай толькі на жахлівую эфектыўнасць бандыцкай разборкі пры дапамозе калашнікаўскага аўтамата. Толькі ўперад, толькі на новае! У выніку, аднак, яшчэ мацней паскараецца скочванне ў бездань, і зусім натуральна пачынаюць набіраць ачкі сярод сваіх склератычнамазговых прыхільнікаў усё тыя ж палітычныя прахіндзеі з недалёкага чырвона-карычневага мінулага. Гісторыя пагражае даць, што называецца, контрпару, як тое прадэманстравалі ў свой час кожная па-своему мілошавічаўская Сербія і Албанія. Тое ж пагражае хутка, падобна, здзейсніцца і ў Расійскай Федэрацыі, не кажучы ўжо пра родную нашу Беларусь, якую кіраўніцтва яе з паранаічнай настойлівасцю імкнецца зацягнуць у гэты вельмі магчымы ў будучым злавесны сацыяльны Мальмстрэм.

Тут увогуле не можа не ўзнікнуць пытанне аб прычынах такога чорна-белага мыслення, такога дурнога шарахання ў крайнасці, зусім як у рускага паэта Аляксея Талстога: “коль любить, так не на шутку, коль рубить, так уж сплеча”. Гэта асобная праблема, цесна звязаная з псіхалогіяй народа і яго агульнай гісторыяй. У Расіі, напрыклад, такая “рубка сплеча” бачна ўжо з вельмі ранніх часоў. Сацыяльна-псіхалагічны маятнік там размашыста хістаўся і хістаецца паміж жахлівай тыраніяй Івана Жахлівага і гэтак жа страшным, “бессмысленным и беспощадным” бунтам Ямелькі Пугачова, пагражаючы арганічна ўвайсці у самую мэнтальнасць рускага народа. Пра тое пераканаўча пісалі, напрыклад, рускія філосафы М. Бярдзяеў і Л. Карсавін. Усё гэта са страшнаю сілай праявілася у часы братазабойчай грамадзянскай вайны ў пачатку мінулага стагоддзя. Асноўнай прычынай такой амплітуды сацыяльна-гістарычнага маятніка з’яўляецца геапалітычнае становішча Расіі паміж Захадам і Усходам, унутранасупярэчлівы характар якога не магло і не можа нейтралізаваць ніякае еўразійства, як бы ні прэтэндавала яно на арыгінальнасць і цэласнасць і як бы ні хацелася яго адрадзіць некаторым сённяшнім расійскім палітыкам. Менавіта еўразійства, якое ўжо з часоў аднаго з заснавальнікаў яго Н. С. Трубяцкога адкрыта бярэ сабе на ўзбраенне палітычную дактрыну Чынгіс-хана, духоўна падмацаваную скасцянела-візантыйскім маскоўскага тыпу праваслаўем, што служыць пераважна кесару, а не Богу, - такое еўразійства толькі яшчэ больш крута расхіствае азначаны трагікамічны маятнік.

Такі ж самы геатэктанічны, па словах Ігната Абдзіраловіча-Канчэўскага, разлом паміж заходнекаталіцкім і усходнеправаслаўным тыпамі мэнтальнасці праходзіць, дарэчы, і праз беларускую нацыянальную самасвядомасць, пагражаючы амаль што поўнасцю яе разарваць, як тое аднойчы ўжо некалі здарылася, прывёўшы да гібелі Вялікае Княства Літоўскае. Зразумела, што азначаныя крайнасці нас ніяк не могуць задаволіць пры пошуку рашэння праблемы грамадскіх ідэалаў, і шляхі таго пошуку павінны пралягаць як бы між Сцылай і Харыбдай, захоўваючы разумную залатую сярэдзіну, дзе звычайна і хаваецца ісціна. Больш таго, удалае рашэнне пастаўленай тут праблемы ідэалаў якраз і павінна супакоіць жахліва нарастаючы ход хістанняў таго фатальнага гістарычнага маятніка.

Вернемся, аднак, да філасофіі, з дапамогай якой тут прыдзецца прыступіць да вырашэння цікавячага нас пытання. Каб выпрацаваць нейкі новы філасофскі падыход і метадалогію, так ці гэтак прыгодную для нашай мэты, трэба поўнасцю разабрацца з тым, што дагэтуль выконвала ролю такой метадалогіі, г. зн. з марксізмам-ленінізмам. І, зразумела ж, без вышэйазначаных палітычна-эмацыянальных крайнасцей, аб’ектыўна і цалкам незаангажавана.

Тое, што называецца тут марксізмам-ленінізмам, узятае ў поўным аб’ёме, уяўляе сабой складаную з’яву. Трыма яго гістарычнымі крыніцамі і састаўнымі часткамі, па словах Леніна, з’явіліся, як вядома, французскі сацыялізм, англійская палітэканомія і класічная нямецкая філасофія. Пакінуўшы ў баку пакуль што першыя дзве, спынімся падрабязней на яго філасофскай частцы. Філасофскай крыніцай класічнага марксізму сапраўды стала вялікая нямецкая філасофія ў асобе славутага дыялектыка-ідэаліста Гегеля і матэрыяліста Фейербаха. Узнёслы арэол гэтай філасофіі доўгі час кідаў свой высакародны водбліск і на марксізм, ствараючы яму пэўны аўтарытэт, дзякуючы чаму той і заняў такое вялікае месца ў гісторыі еўрапейскай філасофіі. Філасофіяй самога марксізму стаў у сваю чаргу так званы дыялектычны матэрыялізм, нешта таксама, як здавалася тады, новае, свежае і нечуванае дагэтуль. І ўсё тое ў

спалучэнні з першакласнай еўрапейскай адукаванасцю, бясспрэчнай асабістай таленавітасцю і бліскучым публіцыстычным пяром абодвух яго заснавальнікаў Маркса і Энгельса прынесла гэтаму вучэнню сусветную вядомасць і распаўсюджанасць. Прычым не толькі на ўніверсітэцкіх кафедрах, але і на рэвалюцыйных барыкадах, што адразу ж дало яму магчымасць вуснамі сваіх правадыроў аб’явіць сябе адкрывальнікам аж новай грамадскай фармацыі - камунізму з сацыялізмам у якасці першай сваёй ступені, ці фазы. Фармацыі, у параўнанні з якой уся папярэдняя гісторыя станавілася толькі сціплай прадгісторыяй. Фармацыі, якой наканавана было стаць скачком з царства неабходнасці ў царства свабоды і г. д. і да т. п., пасля чаго гэтай беднай гісторыі заставалася толькі, па дасціпнаму выразу Салтыкова-Шчадрына, “прекратить течение свое”.

Сёння ўжо добра вядома, у царства якой свабоды мы з той філасофіяй ўскочылі. Гэтаму царству славуты Салжаніцын даў трапназлавесную назву: архіпелаг Гулаг. Але тады, у сярэдзіне XIX стагоддзя архіпелаг той прадбачылі толькі вельмі нямногія людзі, сярод якіх асабліва прароцкімі словамі апісаў яго англійскі філосаф Г. Спенсэр, назваўшы нават артыкул свой, прысвечаны сацыялізму і камунізму, “Дарога да рабства”, назва, якую ў цяперашнія часы паўторыць і амэрыканец Ф.Хайек. Прывід камунізму, сімвалічна шматзначным вобразам якога Маркс і Энгельс распачыналі славуты “Маніфест”, хоць і блукаў ужо па Еўропе, але хаваў яшчэ сваё злавеснае аблічча пад флёрам рэвалюцыйнага рамантызму. Ды й лёгкая мегаламанія саміх яго аўтараў успрымалася тады хутчэй як маладая і таму даравальная рамантычна-ўзнёслая натхнёнасць і задзірыстасць. Толькі рэдкія людзі, што блізка ведалі Маркса, як, напрыклад, рускія рэвалюцыянеры Герцэн і Бакунін, не без трывогі адзначалі ўжо ў самога Маркса дыктатарскія замашкі і прэтэнзіі на сусветную значнасць, што Бакунін не без едкасці звязваў яшчэ і з яго яўрэйскім паходжаннем і што сапраўды мела пэўнае месца і ў плане тэарэтычным, калі ўспомніць спецыфіку марксава разумення інтэрнацыяналізму (“рабочыя не маюць айчыны») або адносіны яго да вёскі («ідыятызм вясковага жыцця»). Усё тое, аднак, было усвядомлена пазней. На досвітку ж узнікнення марксісцкай філасофіі прапанаваныя ёю сусветна-гістарычныя ідэалы камунізму і ваяўнічыя метады іх рэалізацыі з незаконнай апораю на гегелеўскі бясспрэчны духоўны аўтарытэт здаваліся вельмі прыцягальнымі і панавалі ў галовах многіх нават дужа разумных людзей.

Было б, аднак, занадта вялікім спрашчэннем думаць, што ўвесь гэты бальзакаўскі бляск і мізэрнасць марксізму і прапанаваных ім зманлівых камуністычных ідэалаў залежалі толькі ад нейкіх нядобрых асабістых якасцей яго заснавальнікаў. Гісторыя многае даруе і сапраўдным нягоднікам, калі яны рабілі часам нешта вялікае і значнае ў агульнагістарычным маштабе, будучы ўпэўненымі ў сваёй праваце, як тое было, напрыклад, з сумнавядомым Макіявелі, якога, дарэчы, нямала нахвальвалі і самі Маркс з Энгельсам. Гісторыя, як ні дзіўна, дзейнічае тут амаль што зусім па Фрэйду, згодна якому нядобрае забываецца, а ўсё добрае застаецца ва ўдзячлівай памяці чалавецтва. Заснавальнікі ж марксізму зусім не былі нейкімі адмыслова злаўмыснымі загаворшчыкамі, як, дарэчы, і куды больш награшыўшыя і куды менш разумныя пазнейшыя іх спадкаемцы і паслядоўнікі – расійскія бальшавікі. Тут ужо спрацавала тая самая гісторыя з яе аб’ектыўнымі законамі, якім бываюць змушаны падпарадкавацца і вельмі буйныя асабістасці. З тымі законамі, якія прызнавалі і самі заснавальнікі і згодна якім асабістасць не заўсёды адыгрывае ў гісторыі рашаючую ролю. Спынімся ж на гэтых законах крыху даўжэй.

Першае, што трэба адзначыць, распачынаючы гаворку пра памянёныя законы гісторыі, – гэта тое, што яны сапраўды існуюць рэальна, а не з’яўляюцца выдумкай філасафаў ці вучоных-гісторыкаў. Гісторыя – гэта не такая ўжо расхрыстаная імправізацыя, як некалі з горыччу даводзіў расчараваны тагачаснай Еўропай Герцэн. К. Попэр і Ф. Хайек, як і крыху раней Г. Рыкерт і В. Віндэльбанд, таксама, думаецца, не мелі вялікай рацыі, калі сцвярджалі, што законаў гісторыі ўвогуле не існуе (на гэтым асабліва нядобра спекулюе ў нас сённяшні постмадэрнізм). Іх існаванне даказана хоць бы і тым, што пра іх ідзе гаворка нават у прымаўках. Адна з такіх прымавак, як мы ўжо бачылі, фармулюе найважнейшы з азначаных законаў так: дарога ў пекла заўсёды брукуецца добрымі намерамі. Вельмі глыбокая па сэнсу прымаўка, якая не толькі сведчыць аб іх аб’ектыўным існаванні, але і дае ім, як убачым, даволі

трапную, хоць і некалькі песімістычную, якасна-метафарычную характарыстыку. Адпаведныя ёй афарызмы маюцца ў розных мовах. У французаў, напрыклад, бытуе вядомы ўжо нам выраз du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas (ад вялікага да смешнага адзін толькі крок), які часта на схіле сваёй неверагоднай кар"еры паўтараў не без пэўнай самаіроніі Напалеон. На нашых вачах, урэшце, тая прымаўка прадэманстравала свой глыбокі гісторыясафічны сэнс на асабістай гісторыі Чапаева, пачынаючы з яе несумненна ўзнёслай, гераічнай рамантыкі ў пачатку трыццатых гадоў[13] і канчаючы сённяшнімі анекдотамі пра Васіля Іванавіча і Пецьку, ці ў зусім ужо па-постмадэрнісцку абсурднай ступені тым, што атрымалася на гэту тэму пад з'едліва-таленавітым пяром расійскага пісьменніка В. Пялевіна. Ад вялікага да смешнага сапраўды аказаўся адзін толькі крок гісторыі, хоць і цягнуўся ён у нас каля сямідзесяці гадоў.

Законы гісторыі ўжо ў глыбокім, сутнасным іх разуменні з даўніх часоў цікавілі і філосафаў. Яшчэ піфагарэйцы ў далёкай старажытнасці сцвярджалі, што ўсё рэгулярна паўтараецца на гэтым свеце, а Гесіёд вылучаў у гісторыі чатыры вякі з выразнай тэндэнцыяй да пагаршэння: залаты, сярэбраны, бронзавы і жалезны. Цікава, што зусім на другім канцы свету і незалежна ад грэкаў у старажытнай Індыі ўзнікае амаль такая ж цыклічная перыядызацыя існавання Космасу (поўны цыкл называўся там махаюга) таксама з чатырма адпаведнымі фазамі ў кожным цыкле і з такой жа песімістычна паніжальнай тэндэнцыяй: крытаюга, трэтаюга, двапараюга і каліюга. Апошняя з іх, каліюга, цалкам адпавядае гесіёдаву жалезнаму веку і менавіта ў ёй усе мы, згодна стараіндыйскім Ведам, сёння маем няшчасце жыць. Вось як, дарэчы, нечакана так нам знаёмымі сёння словамі амаль тры тысячы год таму назад апісваў у рускім перакладзе гэты жалезны век Гесіёд:

Дети с отцами, с детьми их отцы сговориться не смогут,
Чуждыми станут приятель приятелю, гостю – хозяин,
Больше не будет меж братьев любви, как бывало когда-то.
Старых родителей скоро совсем почитать перестанут,
Будут их яро и зло поносить нечестивые дети
Тяжкою бранью, не зная возмездья богов; не захочет
Больше никто доставлять пропитанье родителям старым,
И не возбудит ни в ком уваженья и клятвохранитель,
Ни справедливый, ни добрый. Скорей наглецу и злодею
Станет почет воздаваться. Где сила, там будет и право.
Стыд пропадет. Человеку хорошему люди худые
Лживыми станут вредить показаньями, ложно кляняся…
К вечным богам вознесутся тогда, отлетевши от смертных
Совесть и стыд. Лишь одни жесточайшие, тяжкие беды
Людям останутся в жизни. От зла избавленья не будет.

Словы гэтыя і сёння гучаць з жахліва ўражаючай наш слых нечаканай сучаснасцю і праўдзівасцю. Але не ўсё так проста. Ледзь не на тысячу год яшчэ раней амаль гэткімі ж словамі скардзіўся на свой час і эпоху старажытнаегіпецкі фараон Аменхатэп III, бацька славутага Эхнатона. Тыя ж самыя цыклы значна пазней адзначаў і Эклезіяст, выраз якога "вецер вяртаецца на кругі свае" сам амаль што ператварыўся ў прымаўку. Але што паўторныя гэтыя кругі абавязкова праходзяць фазы і менавіта фазы ад дабра да зла, на філасофскім узроўні адным з першых у еўрапейскай культуры[14] паспрабаваў разгледзець і абгрунтаваць італьянец Дж. Віка, прапанаваўшы наступную фармуліроўку азначанай заканамернасці. Кожная гістарычная эпоха ў сваім развіцці абавязкова перажывае тры спецыфічных вякі – век багоў, век героеў і век звычайных, простых людзей. Калі трохі прызямліць рэлігійна-пафасны

---

[13] Праўда, аўтары фільма браты Васільевы прадчувалі ўжо нешта нядобрае, бо яшчэ і ў нас, тадышніх хлапчукоў, помніцца, заставаўся непрыемны асадак у душы пасля слоў аднаго з герояў-чапаеўцаў: "мы тут кокнули одного по той же причине" і роўнадушнага з гэтага поваду маўчання Чапаева.

[14] У мусульманскай культуры вельмі аналагічную канцэпцыю прапанаваў яшчэ ў XIУ ст. арабскі філосаф Ібн Хальдун (164).

ўзровень той фармуліроўкі, ссунуўшы яе на адну фазу ўперад, то выразна праглядвае знаёмая нам заканамернасць: век герояў, век нармальных людзей і век людзей, ужо не вельмі дастойных гордага звання "homo sapiens". Тое ж, як бачым, што і ў прыведзенай вышэй французскай прымаўцы, хоць у Віка гаворыцца не пра крок, а ўжо пра цэлы век[15].

Найбольш жа глыбокі лагічны аналіз гэтай гістарычнай заканамернасці даў памянёны вышэй вялікі Гегель. Прычым не столькі ў яго "Філасофіі гісторыі", колькі ў "Лекцыях па эстэтыцы", якраз і прысвечаных праблеме ідэалу. Гегелеў аналіз настолькі глыбокі, што, дарэчы, і зараз выдатна інтэрпрэтуецца з пазіцый нават самых найноўшых дасягненняў сучаснай навукі: кібернетыкі і агульнай тэорыі сістэм, прыходзячы з імі ў непасрэдны стык, пра што падрабязная гаворка будзе пазней. Зрэшты, не столькі сам аналіз, колькі лагічны апарат таго аналізу. Нездарма ж польскі логік Л. Рагоўскі[16] імкнуўся перакласці гегелеву тэорыю развіцця на мову сучаснай матэматычнай логікі, а аўтар гэтых радкоў яшчэ ў сямідзесятых гадох тое ж самае спрабаваў зрабіць і з эстэтыкай Гегеля[17].

Згодна Гегелю, калі некалькі, можа, таксама спрасціць яго канцэпцыю, каб выявіць яе ўнутраны сэнс і каб яна зараз нам была яшчэ бліжэй, грамадства развіваецца ў гісторыі як барацьба процілегласцей ідэальнага і рэальнага (тут недалёка, як бачыцца ўжо па адной толькі тэрміналогіі, і да праблемы ідэалу, якому сам Гегель прысвячае аж увесь першы том сваіх "Лекцый"!). І менавіта ад таго, як суадносяцца ідэальнае з рэальным, і залежыць характар вышэйазначаных вікавых вякоў, або фаз. Гегель не абмяжоўваецца толькі паўторамі па нейкім крузе. Гісторыя рухаецца ў яго, не без уплыву, напэўна, француза Кандарсэ, па ўзыходзячай лініі прагрэсу ўверх і наперад. Дзякуючы таму дыялектычная барацьба ідэальнага і рэальнага спараджае на гэтай лініі своеасаблівыя хвалі з пад"ёмамі і спадамі, праз якія і рэалізуюцца азначаныя фазы развіцця, утвараючы нешта накшталт згадванай тут ужо не раз узыходзячай сінусоіды. Калі ідэальнае, напрыклад, пераважае над рэальным (Гегель як паслядоўны ідэаліст усё ж такі не вельмі любіць слова "матэрыяльнае", сістэматычна замяняючы яго словам "рэальнае", не зусім поўная правамернасць чаго будзе паказана пазней), мае месца фаза пад"ёму на хвалі "сінусоіды", фаза станаўлення пэўнай гістарычнай эпохі, якую Маркс, думаецца, па-свойму ў цэлым абгрунтавана пазней назаве фармацыяй. Гарманічнае адзінства, роўнавага ідэальнага і рэальнага адпавядае моманту найвышэйшага росквіту гэтай эпохі. А пры наступе перавагі ўжо рэальнага над ідэальным пачынаецца перыяд яе ўпадку, дэградацыі і разлажэння[18].

---

[15] Векам жа пазней з блізкай канцэпцыяй выступаў не без уплыву свайго настаўніка і вучань Сен-Сімона Агюст Конт, які таксама лічыў, што гісторыя чалавецтва праходзіць тры стадыі: тэалагічную, метафізічную і пазітыўную

[16] Rogowski L. S. Sens logiczny heglowskiej koncepcji sprecznosci zmiany I ruchu. Studia filozoficzne, 1961, 6 (27).

[17] Крюковский Н. И. Кибернетика и законы красоты. Мн., 1977 (прыходзіцца спецыяльна папярэдзіць тут чытача, што маё прозвішча ў савецкія часы па руску пісалася праз "ю" таму, што матцы маёй, звычайнай вясковай настаўніцы, афіцыйна было загадана і самой і яе сыну пісацца праз "ю", бо толькі так "будет грамотно" (расійскае начальства і не падазравала, што беларускае "крук" азначае не памылковае напісанне слова "крюк", а варона. І таму, ўступаючы ў сціплае наследства пасля смерці бацькі, афіцыйна і па руску насіўшага прозвішча "Круковский", прышлося і мне цераз суд даказваць, што я яго сын. Вось як настойліва і паслядоўна нават у дробязях праводзілася русіфікацыя беларусаў і ў савецкія часы!). Цікава, дарэчы, што з аналагічных фармальна юрыдычных прычын (захаванне дваранскага звання на аснове беларуска-літоўскай дакументацыі, дзе гэтае прозвішча пісалася па стара-беларуску праз "у"), вядомаму некалі генералу Крукоўскаму, бацьку знакамітай жанчыны-матэматыка Соф'і Кавалеўскай, дык і зусім ужо прышлося да свайго прозвішча зрабіць прыстаўку Корвін (ад лацінскага corvus – крук)).

[18] Аб велічыне амплітуды хваляў той сінусоіды выразна сведчыць, напрыклад, ужо сам трохтамовы аб'ём азначаных лекцый Гегеля, якія ўяўляюць сабой толькі збор студэнцкіх канспектаў! (варта толькі параўнаць з гэтым тыя няшчасныя 72 гадзіны, што адводзіліся некалі эстэтыцы на філасофскім ф-це БДУ, сёння закрытай, здаецца, зусім). Гэта не кажучы ўжо пра тэарэтычны ўзровень самога зместу тых канспектаў, што аказваецца часам не па зубах нават пэўнаму сённяшняму прафесару той жа эстэтыкі. Вось якім быў узровень духоўнай культуры і яе выкладання ў універсітэтах ў першай палове XIX стагоддзя і якім гэты ўзровень стаў у нашыя дні (праўда, тут трэба ўлічваць і ўзровень асабістай пазіцыі самога Гегеля, які, напрыклад, таксама крытычна характарызуючы сваю эпоху, пісаў аднаму калегу, што "...пры з'яўленні філасофскіх прац – і ў нашыя часы (!) для

Гэта настолькі ўсеагульная заканамернасць развіцця, што ёй падпарадкуецца не толькі грамадства, але і ўся прырода і ўвесь Сусвет, пачынаючы ад галактык і канчаючы мікрачасціцамі. Нездарма ж і ў матэматыцы існуе адпаведнае гэтай законамернасці паняцце так называнай фазавай прасторы, дзякуючы чаму тэарэтычнае яе вывучэнне ў перспектыве можа праводзіцца і з дапамогай строгіх матэматычных сродкаў.[19] Маркс, дарэчы, пазней цалкам запазычыць апісанне яе ў Гегеля, паставіўшы яе, як яму здавалася, з галавы на ногі, а ў сапраўднасці – з ног на чацвярэнькі, замяніўшы ў ёй ідэальнае матэрыяльнымі быццам бы вытворчымі адносінамі, а рэальнае – сапраўды ўжо матэрыяльнымі прадукцыйнымі сіламі. Цікава, аднак, пры гэтым, што нават нягледзячы на такую вульгарна-эканамічную матэрыялізацыю той заканамернасці, азначаная марксава пара катэгорый нядрэнна працавала ў часы застою камуністычнай камандна-адміністратыўнай сістэмы. І працавала, самае тут парадаксальнае, не за, а супраць гэтай сістэмы, што выдатна, між іншым, скарыстоўвалі тады як югаслаўскія “рэвізіяністы”, так і нашы колішнія філасофствуючыя дысідэнты, а з імі і мы, беларускія эстэтыкі. Менавіта з гэтага пункту погляду, напрыклад, станавілася зразумелай і магла ў пэўнай меры публічна тлумачыцца прычына тагачаснага гаспадарчага застою. Развіццю прадукцыйных сіл перашкаджала менавіта састарэлая сістэма вытворчых адносін і разумелася моўчкі, канечне, сістэма адносін камуністычных. Ніхто тут, бывала, і слова супраць сказаць не мог, бо гэта ж – сам Маркс! Гэтак жа, дарэчы, дзейнічаць прыходзілася і аўтару гэтых радкоў, абмяркоўваючы ўслед за Гегелем і Марксам ў вельмі свабоднай ад афіцыёзу манеры асноўныя эстэтычныя катэгорыі і так нялюбую камуністам праблему стылю эпохі. Нялюбую таму, што яна з неверагоднай дакладнасцю прадракала, як мы ўжо бачылі тады і бачым тым болей сёння, і канец той сістэмы камуністычных вытворчых адносін. Канец, як і належала згодна тым меркаванням быць, у абдымках катэгорый камічнасці і брыдоты.

Гегель, як сапраўдны вялікі філосаф, ніколі не забываўся на эстэтычны аспект праблемы. У яго знакамітых “Лекцыях па эстэтыцы” тая ж самая пара рэальнага і ідэальнага дзейнічала выдатна і ў гэтым плане. Больш таго, менавіта тут яна працавала, можа, наглядней за ўсё. Так перавага ідэальнага над рэальным, што ў агульна гістарычным сэнсе адпавядае фазе станаўлення пэўнай эпохі, або, няхай сабе згодна і Марксу, фармацыі, у плане эстэтычным выступае як катэгорыя ўзнёслага. Гарманічнае іх адзінства, адпаведнае фазе росквіту – як катэгорыя прыгожага. Перавага рэальнага над ідэальным, суадносная з фазай наступаючай ужо дэградацыі – як катэгорыя камічнага. Гегель не бачыў яшчэ (ці не хацеў, можа, бачыць?) брыдоты як катэгорыі ўжо поўнага распаду грамадства і яго культуры, бо да фазы гэтай было

гэтага менш за ўсё асноў, – каб яны знайшлі не толькі разумеючую публіку, але хоць бы некалькі індывідаў, якія б імі цікавіліся і аддалі б ім сваю ўвагу”). Гэтыя змены, аднак, увогуле ніякі не рэвалюцыйны перапом у мысленні канца 19-га ст., як піша сучасны заходні аўтар Карл Лёвіт у сваёй кнізе “Ад Гегеля да Ніцшэ” (107) і нават не гумілёўскі надлом, а зусім ужо злом, што з такім запазненнем у параўнанні з намі, беларусамі, пачалі прызнаваць, нарэшце, і маскоўскія тэарэтыкі (197). Лёвіт жа, хоць і стараўся быць аб’ектыўным у фактаграфічным баку свайго даследавання, паасцярогся прызнаць, што лінія Гегель – Ніцшэ, узятая як вектар, выразна носіць усё такі той жа нізыходзячы, упадачны характар сучаснай эпохі, што так выразіста быў названы яшчэ Освальдам Шпенглерам “Захадам Еўропы” (праўда, у другой сваёй працы, прысвечанай супастаўленню Гегеля з другім сучаснікам Ніцшэ – Буркхардтам, ён прама піша, што ў Гегеля гісторыя кіруецца Богам як сусветным розумам, а ў Буркхардта – Д’яблам).

[19] Больш таго, у фізіцы (менавіта, у тэрмадынаміцы) існуюць нават зусім ужо блізкія паняцці так званага фазавага пераходу, якія характарызуюць тыя фазы не толькі колькасна, як пэўныя функцыянальна-часавыя, гістарычныя,скажам так, перыяды у развіцці любой увогуле сістэмы, але і як пэўныя структурна-якасныя станы яе (цвёрдае рэчыва, вадкасць, газ). І гэтыя паняцці маюць дастаткова рэальныя, не толькі метафарычныя, адносіны, напрыклад, да такіх станаў грамадства, як цэнтралізм (таталітарызм), дэмакратыя і анархія, яўна дэманструючы нам глыбокія ўнутраныя сувязі паміж гэтымі фазамі і станамі як у колькасным, так і у якасным іх сэнсах. Да якіх, як здаецца, блізка падыйшоў наш беларускі акадэмік Вейнік у сваёй сацыяльнай тэрмадынаміцы і якія раней былі эмпірычна намацаны Шпенглерам, Тойнбі і Сарокіным, яшчэ раней ужо чыста тэарэтычным шляхам прадбачваючыся Віка і Гегелем. Усё гэта здаецца нам надзвычай важным не толькі для разгляданае тут праблемы ідэалу, але і для стварэння напоўжартоўна высунутай нядаўна фізікам Стывенам Хокінгам «тэорыі ўсяго», г. зн., для самай сур'ёзнай сучаснай і менавіта цэласнай філасофіі ўвогуле!

тады пакуль яшчэ адносна далёка. Пра тое напіша пазней яго вучань Розэнкранц, а мы можам "любавацца" ёю ўжо непасрэдна твар у твар у асобе сённяшняга заходняга постмадэрнізму. Але ролю камічнага як характэрнага прадвесніка сацыяльнага ўпадку Гегель ужо выразна прадчуваў, аб чым красамоўна сведчаць многія старонкі яго геніяльных[20] "Лекцый". І тут ён таксама не прамінуў паўплываць на Маркса. Агульнавядомы, напрыклад, літаральна першы, славуты радок марксавай работы "Васемнаццатае брумэра Луі Банапарта", дзе Маркс з крыху самаздаволенай іранічнай спасылкай на "старога Гегеля" піша, што ўсялякае больш-менш выдатнае з'явішча або асоба ў гісторыі паяўляецца двойчы: спачатку у форме трагедыі, а ў канцы – як фарс. І тая думка быццам праследуе яго, сустракаючыся ў яго работах не раз, хоць і наўрад ці думаў ён калі, што гэткі несамавіты лёс спасцігне і яго самога, калі не персанальна, дык у асобе наслядоўцаў і прыхільнікаў яго вучэння. Хоць пра самога Маркса анекдотаў, здаецца, яшчэ не існуе, але калі супаставіць з ім паслядоўна ў адным шэрагу адных толькі расійскіх ідэйных яго спадкаберцаў-палітыкаў, дык тая гегелеўская формула знаходзіць сабе ашаламляльна дакладнае пацвярджэнне. Маркс і Энгельс, Пляханаў, Ленін, Сталін, Хрушчоў, Брэжнеў і як заключная, нарэшце, фігура – Чарненка. Дастаткова красамоўная ілюстрацыя да вышэйпрыведзенага гегелева афарызма! Вельмі падобна, зрэшты, на тое, што і сённяшняя палітычныя эліта Расіі працягвае рухацца па гэткай жа выразістай логіка-эстэтычнай траекторыі. На месца велічных Салжаніцына, Сахарава і Кавалёва сёння высунуліся такія камічныя асабістасці, як Зюганаў і Жырыноўскі, не кажучы ўжо аб Макашовым, Шандыбіне і Баркашовым. Ці ж не меў рацыю Напалеон, калі гаварыў, што du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas, ад вялікага да смешнага адзін толькі крок, няхай сабе й працягам часам у сто з чымсь гадоў?

Гегелеўская формула, аднак, пацвярджаецца не толькі такім парадаксальным чынам. Будучы бліскучым дасягненнем абстрактна-дэдуктыўнага мыслення, яна з няменшым эфектам была падтрымана і пазнейшымі сур"ёзнымі эмпірычнымі пошукамі у работах такіх, напрыклад, знаёмых ужо нам выдатных спецыялістаў, як культуролаг О. Шпенглер, гісторык А. Тойнбі і асабліва сацыёлаг П. Сарокін. У Сарокіна, хоць сам ён асабіста адносіўся да філасофіі і прафесійных філосафаў не без насмешлівага скептыцызму (і на яго самога не магла не паўплываць тая ж самая сцвярджаная ім законамернасць!), супадзенне вынікаў яго строга эмпірычных назіранняў з палажэннямі гегелевых тэарэтычных тэзісаў дасягае проста такі невераï годнай дакладнасці, варта толькі ўважліва паглядзець, напрыклад, яго работу "Сацыяльная і культурная дынаміка" (152). Таму і сёння можна з поўным правам карыстацца Гегелем ў кантэксце распрацаванай ім гістарыязафічнай канцэпцыі для аналізу і ацэнкі і філасофіі самога марксізму. Некалі малады Карл Маркс пачынаў з крытыкі "старога Гегеля". Няхай цяпер стары, але неўміручы Гегель пакрытыкуе маладзейшага, аднак, не зусім ужо сёння жывога Маркса.

Першае, на што тут абавязкова павінна быць звернута ўвага, - гэта тое, што марксізм як з'явішча культуры сам ўзнікае ўжо на <u>схіле</u> развіцця эпохі, супраць якой ён выступаў з такой нянавісцю і якую пазней В. Зомбарт назаве капіталізмам (як ні дзіўна, але слова гэта ў самога Маркса, калі верыць заходнім спецыялістам-марксолагам, увогуле не сустракаецца!). Шпенглер ужо ў XX стагоддзі гэту эпоху акрэсліць як Untergang des Abendlandes, што ў рускім перакладзе стане шырока вядомым як "Закат Европы", і метафарычна параўнае яе з перадапошняй парою і года – восенню. Згодна Гегелю для гэткай гістарычнай пары характэрна, як мы ўжо бачылі, перавага рэальнага над ідэальным, што заўсёды праяўляецца ў спадзе духоўнасці ва ўсіх галінах культуры і росце матэрыялізму ва ўсіх магчымых сэнсах гэтага слова, пачынаючы з абстрактна-філасофскага і канчаючы прагматычна-бытавым. Сам Маркс ужо ў яго з Энгельсам "Маніфесце камуністычнай партыі" знаходзіў, як вядома, надзвычай меткія крытычныя выразы для характарыстыкі такога прагматычна-цынічнага матэрыялізму буржуазіі як прадстаўніцы дадзенай эпохі, што не пакінула паміж людзьмі ніякай другой сувязі, акрамя голага інтарэсу і

[20] Гегель, як убачым далей, упаўне заслугоўвае такой ацэнкі як увогуле філосаф і, тым болей, як аўтар азначаных лекцый.

бессардэчнага чыстагану. “У ледзяной вадзе эгаістычнага разліку, - гнеўна пісалі яны з Энгельсам, - патапіла яна (буржуазія - М.К.) свяшчэннае трымценне рэлігійнага экстазу, рыцарскага энтузіязму, мяшчанскай сентыментальнасці. Яна ператварыла асабістую годнасць чалавека ў менавую вартасць і паставіла на месца незлічоных падараваных і саманабытых свабод адну бессумленную свабоду гандлю”. Сказана востра, справядліва і, галоўнае, вельмі, як тое ні дзіўна, сучасна. Але ні Маркс ні Энгельс самі не змаглі дастаткова высока падняцца над гэткай характарыстыкай. Акрэсліваючы сацыялізм як новую гістарычную эпоху, Маркс пісаў, што эпоха тая яшчэ доўга не пазбавіцца ад радзімых плямаў буржуазных часоў. Ён не бачыў, аднак, што такія ж радзімыя плямы і менавіта плямы са схільнасцю да злаякаснага іх перараджэння, насіў на сабе і сам ён у якасці філосафа гэтай эпохі і ў асаблівасці заснаваны ім “навуковы камунізм”. Сёння ўсе мы выразна бачым, у якую злавесную ракавую пухліну перарадзіўся той “навуковы камунізм” у бальшавіцкай Расіі.

Маркс, як і яго сябра Энгельс, быў, як ўжо сказана, ваяўнічым бязбожнікам і матэрыялістам. Нават тое, што ён больш лічыў сябе эканамістам, чым філосафам, хоць пачынаў ён іменна як філосаф, характарызуе яго амаль што як тыповага ў сэнсе Альфрэда дэ Мюсэ сына веку. Веку, калі няўмольна, хоць і паступова, пачала знікаць духоўнасць з яе агульнай схільнасцю да філасофіі і стаў нарастаць вузкалобы матэрыялістычны прагматызм. У гэтым плане асновапаложнікі марксізму з іх пераходам у эканоміку нічым не адрозніваліся ад такіх, зрэшты, гэтак жа таленавітых сыноў той жа самай эпохі, як, напрыклад, Чарльз Дарвін і Анарэ дэ Бальзак. Як для тых галоўным прадметам іх цікавасці была бязлітасная барацьба за існаванне і непераможная сіла грошай, так і для Маркса асноўным інтарэсам была эканоміка ды класавая барацьба (вядома, напрыклад, што Маркс хацеў прысвяціць свой “Капітал” менавіта Дарвіну, але той, як не без смелай іроніі пісаў некалі расійскі вучоны Любішчаў, “предпочёл уклониться от этой чести”). Адсюль і практычная ўстаноўка іх на сілу і бязлітасную дыктатуру пралетарыята – самай, што б там ні гаварылі марксісты-ленінцы, адсталай і бездухоўнай часткі грамадства[21]. Нават ідэя, па ўласным марксавым прызнанні, была цікавай для яго толькі тады, калі, авалодаўшы масамі, яна станавілася матэрыяльнай сілай (словы, што пазней так палюбіць сумна знакаміты і куды менш разумны прадаўжальнік марксавай справы Ленін). Да чаго прывяло гэта ў ленінска-сталінскай Расіі – зноў такі агульнавядомы факт. Калі Маркс і Энгельс былі яшчэ ў пэўнай ступені ўсё ж па-свойму трагічна-велічнымі фігурамі, то расійскія іх паслядоўнікі, як мы бачылі вышэй, у адпаведнасці з формулай ”старога Гегеля” пераходзяць па вітку знаёмай нам сінусоіды у стан камічнага, не кажучы ўжо аб цяперашніх камуністычных і посткамуністычных правадырах, што нагадваюць сабою ўжо зусім несімпатычную катэгорыю нізкага, а то і самой брыдоты.

Вось чаму было б вялікай і недаравальнай памылкай у пошуках ідэалу зноў вяртацца да класікаў марксізму-ленінізму. І не толькі з прычыны горкага эмацыянальнага расчаравання ў падманутых планах і надзеях. Як іх дыялектычны матэрыялізм быў contradictio in adjecto, г. зн. чымсьці накшталт, згодна выразу самога Маркса, драўлянага жалеза, так і размовы іх пра ідэалы былі такой жа супярэчнасцю ў азначэнні. Жадаючы высока ўзляцець у будучае, яны і іх паслядоўнікі не маглі і не жадалі пазбавіцца ад цяжкога баласту мінулага, і чым вышэй удавалася падскочыць, тым з большаю сілай грукаліся яны аб зямлю. Гэта з пераканаўчай нагляднасцю прадэманстравала зноў такі тая ж самая Расія, уздыбленая ў свой час бальшавікамі яшчэ бязлітасней і круцей, чым імператарам Пятром на славутым фальканетавым помніку[22]. І хоць імі таксама нямала гаварылася і пісалася пра ідэалы, жаданне здзяйсняць іх гвалтоўным, палачным прымусам хутка ператварыла гэтыя ідэалы ў бруднапалітыканскае

[21] Нават Ленін фактычна з тым пагаджаўся, калі ў сваёй праграмнай працы “Что делать?” пісаў аб неабходнасці “привнесения в рабочую массу сознательности извне”, а Максім Горкі дык і напісаў на гэтую тэму раман “Мать”, дзе стан гэтага рабочага класу ў пачатку рамана паказаны дастаткова рэальна, аднак, у далейшым пад уплывам таго ж Леніна становіцца вельмі прыхарошаным і ідэалізаваным, за што папракаў Горкага нават Пляханаў.

[22] Сённяшні цэрэтэліеўскі помнік Пятру ў Маскве, дарэчы, таксама выразна падцвярджае разгляданую тут траекторыю “ад вялікага да смешнага адзін толькі крок”!

ілганне, а тых, хто спрабаваў здзяйсняць іх палкай, а то і наганнай куляй, – у вульгарных крымінальных забойцаў. Марксізм сёння мае толькі гістарычнае значэнне і таму нельга сёння ісці наперад, як у Дантавай "Боскай камедыі", з галовамі, паскручванымі тварам назад.

Пераканаўшыся такім чынам, што ў мінулае нам аглядвацца ў пошуках ідэалаў няма патрэбы, не варта, аднак, касавурыцца і па баках, хоць такая спакуса таксама можа, нажаль, узнікнуць. Апошняе тлумачыцца многімі прычынамі, сярод якіх галоўнейшая – гэта наша беларуская, макаёнкаўская зацюканасць, што ўзыходзіць сваімі каранямі аж у тыя часы, калі беларусы самі гаварылі пра сябе, што паляшукі мы, а не чалавекі, і калі толькі лепшыя з іх, як Янка Купала, пачыналі разумець, што пара ўжо і нам людзьмі звацца. Страшна падумаць сёння, як народ, што стварыў некалі ў самым цэнтры Еўропы першакласную дзяржаву - Вялікае Княства Літоўскае з перадавой па тагачасных мерках еўрапейскага ж кшталту культураю, прадстаўнікі якой вучылі "уму-разуму" і вельмі адсталую тады Масковію (з гэтым, як вядома, змушана пагаджаліся нават самыя злосныя праціўнікі беларушчыны, як, напрыклад, сумна вядомы праф. Л.Абэцэдарскі), – як гэты няшчасны народ мог быць даведзены да такога ганебна-каланіяльнага стану, што яшчэ ў XIX стагоддзі вядомы быў, згодна горкаму выразу Адама Кіркора, пераважна сваімі балотамі ды каўтуном! Толькі калі ўспомніць, што й сама метраполія, імперская Расія пастаянна азіралася па баках у пошуках патрэбных ёй ідэй, становіцца тое зразумелым. Расія, якая вечна хварэла на хранічнае адставанне, сапраўды амаль заўсёды запазычвала свае ідэі і ідэалы аднекуль збоку, пра што не без прыкрасці пісаў некалі Пётр Чаадаеў. Яшчэ ў старажытныя Нестаравы часы накіроўваліся пасла да варагаў з унізьлівымі словамі-запрашэннем: "велика и богата земля наша, но порядка в ней нет, приходите и правьте нами". Уладзімір Святы спецыяльна рассылаў ганцоў у суседнія краі ў пошуках патрэбнай ідэалогіі, і хрысціянскае праваслаўе было прынесена з пачаўшай ужо тады гніць і адыходзіць ад Бога Візантыі[23]. Пётр І за ідэямі "перабудовы" сярэднявечнай Масковіі ездзіў на Захад, "прасекшы туды акно" Пецербурга і прабіўшы аплочаны несамавітай цаною касцей мільёнаў людзей морскі выхад на Балтыку. Марксізм з яго рэвалюцыйным накалам быў запазычаны гэтак жа з Захаду. Ды і нядаўняя гарбачоўская перабудова ўскосна натхнялася еўрапейскім эканамічным поспехам, якому пачынаў зайдросціць тадышні Савецкі Саюз.

Глядзела, зрэшты, Расія і на Ўсход. Яшчэ ў бытнасць сваю Маскоўскім Княствам яна запазычыла, напрыклад, сваю жорсткататалітарную палітычную сістэму і адпаведную ёй ментальнасць з Усходу і не ад каго-небудзь, а ад самаго "сутрасальніка свету" Чынгіс-хана, пра што па-свойму пераканаўча і справядліва пісаў заснавальнік так званага еўразійства М. С. Трубяцкой (166), а ўслед за ім праз некаторы час і Л. М. Гумілёў (49). Адтуль, дарэчы, некаторыя знаёмыя рысы не толькі ў Івана Жахлівага, але і ў сённяшнім агульным палітычна-імперскім абліччы Расіі. Ад іх не могуць, на жаль, пазбавіцца нават многія прадстаўнікі сучаснай расійскай дэмакратычнай інтэлігенцыі, як, напрыклад, вядомы кінарэжысэр М. Міхалкоў, што, дарэчы, не адкідаў ад сябе некалі, як здаецца, і прэтэнзій на расійскую прэзідэнцкую карону. Але, як і варта было чакаць, яна аказалася ў прафесійна бязлітасных, цвёрдых руках палкоўніка КДБ В. В. Пуціна, прадстаўніка таго самага злавеснага ведамства, што Салжаніцын так трапна ахрысціў Архіпелагам Гулаг. Бедны Аляксандр Ісаевіч з яго Матронай і Іванам Дзянісавічам: вось каму сёння аказалася аддадзенай гісторыяй роля "обустраивать" Расію і вось за каго цяпер ледзь не з захапленнем галасуюць і самі гэтыя яго такія, здавалася б, сімпатычныя і разумныя героі!

Іграе своеасаблівую ролю тут увогуле і манера чорна-белага мыслення, пра якую ўжо ішла гаворка і якая ў нас таксама была запазычана з Расіі. Гэтую манеру мы бачылі, напрыклад, пры разглядзе цяперашніх нашых адносін да філасофіі, калі, фігуральна кажучы, часта разам з вадой выплёсквалася і дзіця. Разам з Марксам спрабуюць выкінуць "на сметнік гісторыі" і яго

[23] Ды і самога Ўладзіміра тагачаснае візантыйскае праваслаўе захапіла ўжо не столькі сваім глыбінным духоўным зместам, колькі яго знешняй формай (раскошныя візантыйскія храмы і не па-хрысціянску ўжо раззалочанае адзенне святароў здаліся яго пасланнікам вельмі прыгожымі!) А рэальны духоўна-маральны стан Візантыі таго часу дастаткова выразна апісваў ужо Пракопій Кесарыйскі, згодна якому Візантыя пачынала ўжо нагадваць Рым Месаліны і Нерона.

настаўніка Гегеля, а сумесна з дыялектычным матэрыялізмам – і саму дыялектыку. Апошняе, дарэчы, стала зараз амаль што паўсюднай нормай, і само нават слова “дыялектыка” пастаянна выклікае на тварах некаторых нашых сённяшніх невукаў-прагрэсістаў толькі скептычную, грэблівую ўхмылку.

Антыдыялектычнае чорна-белае мысленне, як вядома, едка высмейвалася і высмейвалася справядліва тымі ж Марксам і Энгельсам, якія называлі яго чамусьці метафізікай у процілегласць, напэўна, дыялектыцы. Яно вельмі цесна звязана з экстрэмізмам у палітыцы і мае з апошнім агульную прычыну – нізкі культурны ўзровень, або, яшчэ дакладней, нізкі ўзровень сацыялізацыі біялагічнага індывіда. Гэта не столькі рацыянальнае, колькі эмацыянальна-пачуццёвае, амаль што жывёльнае ў сваіх крайніх формах чорна-белае мысленне, і нездарма нават Ленін называў яго “дзіцячай хваробай левізны”. Як паасобны нейрон можа быць толькі ў двух такіх крайніх станах узбуджанасці ці затарможанасці, так і ў цэлым не вельмі развіты мозг, суміруючы тыя крайнія станы сваіх нейронаў, сам дэманструе схільнасць да чорна-белай двузначнай логікі тыпу “або-або”. Тое выразна выступае пры параўнанні гэткага мыслення з палітычным экстрэмізмам, які часта і па той жа менавіта прычыне пераходзіць у чыста эмацыянальныя сілавыя сутычкі, бойкі і г. д. ў стылі шадраўскага “булыжника – оружия пролетариата”.

Палітычны экстрэмізм у сваю чаргу пэўным чынам характарызуе і само грамадства, соцыум у плане суадносіны ў ім Арыстотэлеўскіх жывёльнасці і сацыяльнасці, што залежыць ужо, як не цяжка здагадацца, не толькі ад якасці мозгу, але і ад агульнага стану гэтага грамадства, дакладней, ад той або іншай апісанай Гегелем фазы ў яго развіцці. У плане палітычным гэтым жа тлумачыцца выключная схільнасць такіх соцыумаў да таталітарызму і дыктатуры як своеасаблівага прасвечвання, а то і непасрэднага “прабіцця” праз грамадскія структуры нядаўна адкрытай этолагамі біялагічнай сістэмы дамінавання, што пануе звычайна ў жывёл. Нездарма ж нашы сённяшнія палітыкі так любяць называць сябе важакамі, гэтым тыпова эталагічным тэрмінам, якім характарызуецца найбольш моцны і агрэсіўны самец[24] у жывёльным статку, а такое псеўдадэмакратычнае грамадства-натоўп само так нагадвае гэты жывёльны статак!

Тая гаротная чорна-белая абмежаванасць і несамастойнасць нашага мыслення як назіралася раней, назіраецца, на жаль, і зараз. У недалёкім мінулым духоўныя інтарэсы беларускай інтэлігенцыі былі, напрыклад, цалкам падпарадкаваныя Маскве. Так і чулася вакол, зусім як у чэхаўских сясцёр: у Маскву, у Маскву, у Маскву! Варта было толькі паманіць пальцам якога-небудзь інтэлектуала мясцовай выпечкі тыпу філосафа Сцёпіна[25], як ён збягаў у жаданую Маскву, цураючыся свайго нацыянальнага першародства нават без біблейскае сачавічнае поліўкі. Чыталіся толькі маскоўскія выданні, аўтарытэтам і ісцінай лічылася толькі напісанае ў Маскве. На кнігу, надрукаваную, напрыклад, у якім-небудзь Мінску, ніхто, ніколі і нідзе не спасылаўся, як бы там аўтар яе ні выкладваўся. Не спасылаліся нават самі беларусы, што, зрэшты, пазастаецца і цяпер. Сапраўды, што можа быць добрага з Назарэту!

---

[24] З гэтым, напрыклад, адкрыта і не без захаплення пагаджаецца вядомая расійская палітычная дзеячка Т. Хакамада ў сваёй манаграфіі “Секс и большая политика»!

[25] Аўтару горка пісаць такое сёння аб Прэзідэнце Расійскага філасофскага таварыства акадэміку РАН В.С.Сцёпіне, бо калісьці мы з ім былі на “ты” і прэзентоўвалі свае кніжкі ўзаемна адзін аднаму толькі з подпісамі “Дорогому Славе...” і “Дорогому Коле...” Але праўда ёсць праўда, ды і “поліўка” ўсё такі пэўная была. Так што меў вялікую рацыю антычны мудрэц, што сказаў некалі “Plato amikus est, sed veritas magis”(Платон мне сябра, але ісціна даражэй). Асабліва, калі ўспомніш, што і сам шаноўны маскоўскі акадэмік даўно ўжо, нават бываючы ў Мінску, не ўдастойвае аўтара хоць бы простым тэлефонным званком, не кажучы ўжо пра тое, што ён, добра ведаючы маю даўнюю (яшчэ з 1965 г.!) філасофска-эстэтычную канцэпцыю пра цыклічнасць развіцця мастацкай і ўвогуле культуры, бачыць, як са спазненнем на сорак год яго маскоўскія калегі толькі цяпер як нешта зусім новае выдаюць тоўстыя кнігі на тую ж тэму, але без аніводнай спасылкі на нас, беларусаў. Бачыць і маўчыць, як, дарэчы, і многія маскоўскія яго калегі, што таксама ўсё гэта ведаюць добра (нават колішнія шаноўныя афіцыйныя апаненты па абароне маёй доктарскай дысертацыі ў МГУ прафесары Нарскі, Якаўлеў і Шастакоў). Вось як глыбока пранік рускаімперскі шавінізм у і ў галовы нашых “старэйшых братоў”-- маскоўскіх калегаў.

І гэта не дзіўна, бо пры той пірамідальнай цэнтралізаванасці Расійскай імперыі як за царох, так і пад саветамі ўсё хоць трохі культурнае і таленавітае абавязкова канцэнтравалася ў Маскве, бліжэй да трона, пакідаючы правінцыі толькі цемру ды невуцтва. Нездарма ж у сувязі з талстоўскай "Властью тьмы" бытавала дасціпная прымаўка: "в России внизу власть тьмы, а наверху тьма власти". Цэнтральная ўлада абрабоўвала гэтак нават уласныя расійскія рэгіёны, ператвараючы іх у глухую правінцыю, падобнай якой не было амаль што і ў самім старажытным Рыме, што якраз і стварыў гэтае сумнае паняцце і сам той нядобры выраз (слова "правінцыя" паходзіць ад лацінскага vinco vincere – перамагаць, заваёўваць і першапачаткова абазначала там *заваяваныя* і *пакораныя* землі). Нездарма ж нарастаюць так сёння сепаратысцкія настроі ў Сібіры і на расійскім Далёкім Усходзе. Абвастралася ў выніку процілегласць паміж вёскай і горадам, а затым і ўвогуле паміж народам і інтэлігенцыяй, аўтаматычна набываючы рысы ўзаемнай, сапраўды ўжо класавай па сваім сэнсе нянавісці, што неаднойчы прыводзіла да "бессмысленных и беспощадных" бунтоў і сацыяльных рэвалюцый. На нейкую амаль што заалагічную нянавісць да інтэлігенцыі з боку простага рускага народу з горыччу, напрыклад, скардзіўся некалі небезвядомы Сава Марозаў. Яшчэ горш абстаяла справа ў губернскіх рэгіёнах, абсмяяных яшчэ Шчадрыным у яго знакамітых "Губернских очерках", і нацыянальных краях, пад саветамі называных рэспублікамі, як, напрыклад, у той жа Беларусі. Тут палітыка цэнтра і правінцыі набывала яшчэ больш злавесныя характарыстыкі, якія амаль што супадалі з першапачатковым сэнсам старарымскага слова "правінцыя". Да супрацьпастаўленасці вёскі гораду далучалася супраціпастаўленне беларускай нацыянальнай культуры і яе зведзенай да ролі "деревенского диалекта" мовы рускім культуры і мове, што прэтэндавалі на культурную элітнасць, шавінізмам сваім абвастраючы на гэты раз ужо міжнацыянальныя супярэчнасці і падрываючы самыя асновы шматковай, населенай, акрамя рускіх, разнастайнымі "инородцами" расійскай імперыі, якую нават Ленін называў не інакш, як турмой народаў.

Зрэшты, палітыка цэнтра і правінцыі падрывала не толькі асновы імперыі. Яна падрывала і расколвала самі нацыянальныя соцыумы, народы нацыянальных рэгіёнаў. Там процілегласць гораду і вёскі ўтварыла нядобры фяномен так званай рускамоўнай інтэлігенцыі, якая, засяродзіўшыся ў гарадох і грэбліва адвярнуўшыся ад уласнага вясковага народу, прыніжанага і знявАжанага, але карміўшага гэтыя гарады, зноў такі па-халопску гнулася і насуперак Грыбаедаву не толькі служыла, але і выслужвалася перад Масквой. Нездарма ж ёй у анкетах прызначана была так нам знаёмая рубрыка "служащий"! Тыя, каму ўдавалася ўладкавацца ў жаданай Маскве бліжэй да цэнтральных улад, набывалі парадаксальнае, дыяспарнае, так бы мовіць, мысленне, для якога характэрнай станавілася пазбаўленасць вясковa-народных каранёў і адзначаная яшчэ Купалам непрыгожая схільнасць служыць мацнейшаму, як ён пісаў у адным сваім вядомым, прысвечаным яўрэям вершы. Зразумела, што першапачаткова такая ўнутраная дыяспарнасць на Беларусі перш за ўсё і ўзнікала ў нацыянальных групоўках пераважна рускага і яўрэйскага паходжання. У апошнім выпадку гэта было амаль што натуральна, бо такі стан існавання гэтай па-свойму адоранай, таленавітай народнасці, даўшай свету Альберта Эйнштэйна і Норберта Вінэра, цягнуўся тысячагоддзямі, выразна адбіўшыся і на яе змушанай зваротліва-прыстасавальніцкай ментальнасці[26], што назіраецца, дарэчы, і зараз у некаторых яе прадстаўнікоў. Тое падмацоўвалася існаваўшай яшчэ з царскіх часоў забаронай яўрэям сяліцца на зямлі[27] і садзейнічала іх жаданню

[26] Вось што пісаў, напрыклад, Васільеў Л. С., аўтар кнігі "История религий Востока» (М., 1983, с. 75): «Убежденная вера в свою исключительность, избранность способствовала выработке той приспособляемости, с которой сыны Израиля находили оптимальные формы своего существования уже после рубежа новой эры, когда еврейское государство перестало существовать, а большинство евреев рассеялось по всему миру».

[27] Зрэшты, як паказалі даследаванні А.І.Салжаніцына, у царскія часы расійскія ўлады, наадварот, нават спрабавалі прывучаць яўрэяў да працы на зямлі, арганізоўвалі так званыя кантоны і садзейнічалі арандатарству, як пра тое сведчыць і Троцкі ў яго аўтабіяграфічным творы. На тое, каб аддаць яўрэям, як яны прасілі, Крым, тадышнія ўлады, аднак, не пайшлі, а сталінскае надзяленне іх зямлёй у далёкім і амаль што дзікім Біра-Біджане безумоўна насіла выразна антысэміцкі характар.

засяроджвацца пераважна ў гарадох і мястэчках, займаючыся толькі ramёствамі, гандлем ды ліхвярствам. Гандаль жа, а тым болей ліхвярства, непасрэдна не звязанае з матэрыяльнай вытворчасцю і не адобранае таму і хрысціянскім Евангеллем, успрымалася як своеасаблівы паразітызм і выклікала ў акаляючага насельніцтва таксама вельмі неадабральныя адносіны, як да людзей, якія "жнуць там, дзе не сеялі". Успомнім хоць бы нашумелую ў свой час фразу М.Гершэнзона са славутага зборніка "Вехі", дзе ён раіў баяцца народа "пуще всех казней власти и благословлять эту власть, которая одна своими штыками и тюрьмами еще ограждает нас от ярости народной". Успомнім і агульнавядомую актыўнасць яўрэяў пры ўдзеле ў рэвалюцыі, грамадзянскай вайне і асабліва ў злавеснай дзейнасці савецкай "чрезвычайки", што так выразна было апісана Салжаніцыным у яго вядомым двухтомніку "Двести лет вместе". Ці ж не меў рацыі Купала, калі ён у тым самым вершы заклікаў яўрэяў "не хінуцца да мацнейшага"? І ці не робяць некаторыя з іх і цяпер тое самае ў адносінах да сучаснай Расійскай імперыі, што імкнецца паглынуць незалежную Рэспубліку Беларусь?[28] Усё гэта, амаль што зусім па Тойнбі з яго вядомымі "выклікам і адказам", прыводзіла і прыводзіць на гэтай аснове як пэўнай рэакцыі на ўсе тыя акалічнасці да так званага бытавога антысемітызму, які дасягаў часам жахлівых памераў, як, напрыклад, пры колішніх расійскіх пагромах. Або ў Германіі перыяду Веймарскай рэспублікі, дзе ён стаў пазней асновай і жахлівага афіцыйнадзяржаўнага антысемітызму гітлераўскіх часоў. Тое, дарэчы, і сёння можа паўтарыцца ў сённяшняй Расіі, калі ўспомніць бесцырымонную "эканамічную" актыўнасць там гаспод Абрамовічаў, Гусінскіх і Беразоўскіх пры ўсё ўзрастаючым ажабрачванні няшчаснага рускага народу (дзіўна на гэтым фоне выглядае інтэнсіўна расручваная ад імя, быццам бы, гэтага ж народу сёння ў Расіі кампанія за вызваленне з заслужанай турмы гэткага ж зладзюгу-алігарха Хадаркоўскага)[29]. Пра ўсё гэта нядаўна пісаў і пісаў, думаецца, са зразумелай заклапочанасцю лёсам свайго народу і так непрыемнай яму "русафобіяй" вядомы рускі матэматык і публіцыст І. Шафарэвіч (177). Аднак, г-н Шафарэвіч ні словам не азываецца пра таксама непрыгожую ролю і рускай дыяспары на Беларусі, якая, будучы адной з магчымых прычын такой "русафобіі", міжвольна ці вольна адыгрывала і адыгрывае галоўную ролю ў працэсе русіфікацыі Беларусі і яе нацыянальнай культуры, захопліваючы камандныя пазіцыі ў яе матэрыяльным і духоўным жыцці і ставячы беларусаў ужо таксама ў палажэнне "малога народа"[30]. "Малога народа" на сваёй уласнай немалой тэрыторыі і зусім ужо абезідэаленага, прыніжанага і зняважанага.

Аднак, і беларуская мясцовая інтэлігенцыя, пераходзячы на рускую мову і рускую мэнтальнасць, станавілася фактычна на чужыя, а то і зусім ужо грэбліва-варожыя свайму народу пазіцыі, набываючы ўсё тое ж у аснове сваёй дыяспарнае мысленне. Падобнае без здаровых нацыянальных каранёў мысленне ўзнікала пераважна сярод беларусаў, трапіўшых з вёскі ў горад, што заўсёды было галоўнай марай маладога вяскоўца, марай выбіцца з "деревенщины в люди и стать человеком" (ці не нагадвае апошняе знаёмага ўжо выразу "паляшукі мы, а не чалавекі?). І тады можна было нярэдка назіраць ганебную сітуацыю, калі, напрыклад, дзеці ў горадзе саромеліся сваіх бацькоў з іх народна-вясковымі манерамі і такой мілагучнай, сакавітай, жывой беларускай гаворкай. Сароміліся і грэбавалі вёскай, сваёй адзінай

[28] Колішнія беларускія сябры-яўрэі аўтара, нажаль, пакрыўдзіліся за гэтыя справядлівыя словы і занадта ўжо паспешліва залічылі і яго, як здаецца, у антысэміты. Але ці ж сапраўды Купалавы словы і меркаванні Салжаніцына не пацвярджаюцца сённяшнім пастаянным імкненнем некаторых таго ж паходжання спецыялістаў-культуролагаў па-ранейшаму трактаваць беларусаў увогуле не як нацыю, маючую права на ўласную філасофію, культурную незалежнасць і дзяржаўны суверэнітэт, а ўсяго толькі як нейкі нязначны этнас, адкрыта параўноўваючы яго для яснасці з папуасамі, чукчамі і эфіопамі? (гл., напр., 44, стар. 108). "Гавары праўду!", - заклікае сёння нас паэт Уладзімір Някляеў і ў дадзеным выпадку заклікае зусім справядліва.

[29] Як пісаў Пялевін, Чэ Гевара ўжо куды лепшы, чым Рома Абрамовіч. Чэ Гевара сапраўды быў лепшы, бо кіраваўся інтарэсамі свайго народу, хоць і памыляўся ў іх разуменні. Абрамовіч жа кіруецца толькі сваім асабіста-шкурным інтарэсам і кіруецца ўжо абсалютна беспамылкова. Чэ Гевара быў яркім прыкладам трагічнай велічнасці, а Абрамовіч – у лепшым выпадку выразнага камізму.

[30] На якія грошы, напрыклад, існуюць на Беларусі шматлікія "незалежныя" рускамоўныя арганізацыі тыпу навукова-даследчых лабараторый, інстытутаў і нават універсітэтаў (хоць бы той жа ЕГУ)?

харчавальнай глебай, якая корміць і горад і іх саміх. Корміць, сама і пры бальшавіках і цяпер, амаль што канаючы ад сістэматычнага голаду. Гэта таксама не магло не ўплываць самым нядобрым чынам на ментальнасць беларускай інтэлігенцыі і на яе па сутнасці здрадліва-халопскае імкненне таксама “хіліцца да мацнейшага”. Можна зразумець таму крыху гістэрычныя, зрэшты, эмоцыі беларускага кінарэжысэра В. Дашука, які менавіта з гэтай прычыны дазволіў сабе неяк публічна абазваць халуямі наогул усіх беларусаў, сам перайшоўшы пры гэтым, дарэчы, таксама на рускую мову!

Азначаная рыса настолькі ўжо ўелася ў свядомасць беларускай інтэлігенцыі, што не знікла і з крахам савецка-расійскай таталітарна-цэнтралізаванай сістэмы. Цяпер ужо, аднак, пачалі хіліцца не толькі да маскоўскага аўтарытэту, а сталі шукаць адпаведна аўтарытэтнай ісціны на еўрапейскім Захадзе, прымаючы яе зноў такі ледзь не за абсалютны ідэал. Прычым і тут не абыйшлося без таго самага “чорна-белага” мыслення. У афіцыйна-камуністычнай Маскве раней буржуазны, як яго тады толькі і называлі, Захад бязлітасна крытыкаваўся менавіта за тое яго “гніенне”, якое больш чым сто год таму назад адзначалі і падкрэслівалі яшчэ рускія славянафілы і асабліва актыўна сярод іх заснавальнік панславізму Н. Д. Данілеўскі. Адзначалі, зрэшты, зусім небеспрычынна, што пазней было пацверджана, як мы бачылі ўжо, Шпенглерам, Тойнбі і Сарокіным. Цяпер жа сталі арыентавацца, як на ідэал, ў сваіх пошуках ісціны, не хочучы бачыць іншае, менавіта на цяперашні постмадэрнізм як вынік гэтага “гніення”, на “навозную жижу”, як тое едка назваў Аляксандр Салжаніцын. Аналагічна паводзіла сябе, між іншым, і маскоўская дысідэнцкая інтэлігенцыя, асабліва ў галіне мастацкай культуры, пакуль не пазнаёмілася асабіста, пабыўшы ў эміграцыі, з сучасным станам заходняга жыцця. Толькі пасля гэтага некаторыя яе прадстаўнікі, як, напрыклад, пісьменнікі А. Зіноўеў і В. Максімаў, павярнулі назад ледзьве не на пазіцыі сталінскіх часоў. Асабліва ж небяспечнай аказалася такая бяздумная і безаглядная арыентацыя выключна на заходнія каштоўнасці і ідэалы ў сферы эканамічнай рэфарматарскай дзейнасці палітыкаў тыпу Гайдара і Чубайса і перш за ўсё на аднабакова дагматычнае разуменне імі прынцыпаў рыначнай гаспадаркі і арыентацыі пераважна на іх, што прывяло Расію да цяперашняга крымінальна-мафіёзнага, бандыцкага тыпу капіталізму, падобнага якому не было, як здаецца, нават на самім еўрапейскім Захадзе.

Хоць на сённяшнім Захадзе слова “ідэал” ўвогуле амаль не ўжываецца, а ў якасці “ідэалу” выступаюць там толькі героі часопіса “Форбс” ды страшлівыя мордавароты з амаль балетнага тыпу спаборніцтваў тыпу рэстлінг. Арыентацыя на ўсё гэта, што калісьці называлася ў нас не без пэўнай падставы нізкапаклонствам, стала сёння асноўнай рысай нашага жыцця, ад чаго яно само становіцца ўсё болей і болей бездухоўным. Асабліва гэта кідаецца на вочы ў сферы мастацкай культуры. Нават самыя шчырыя беларускія мастакі нацыянальна-свядомай настроенасці ствараюць часам свае карціны ў яўна запазычаных абносках заходняй стылістыкі, што ўзнікла яшчэ ў часы славутай бадлераўскай “Падлы”, калі заходнееўрапейская мастацкая культура распачала выразна арыентавацца на катэгорыю брыдоты. Тое ж можна бачыць, напрыклад, і сярод беларускай літаратурнай моладзі бум-бамлітаўскага накірунку, якая, натхняючыся змесцівам таямнічага тазіка філосафа В. В. Акудовіча, таксама культывавала нядаўна брыдоту, гэты эстэтычны сінонім смерці. І гэта ў той час, калі беларускае Адраджэнне, як і некалі вялікі італьянскі Рэнесанс, павінна было б мець сваім ідэалам квітнеючае жыццё! А жыццё ў процілегласць смерці якраз і ёсць прыгажосць і гармонія. Гармонія, што заўсёды звязваецца ў нашым уяўленні з імёнамі Тутмаса і Фідыя, Рафаэля і Моцарта, а ніяк не з жывапісам Шагала і музыкай Шнітке[31]. Але самае тут непажаданае тое, што падобнага тыпу

[31] Зараз у нас актыўна на старонках «Советской Белоруссии» і ў Інтэрнэце раскручваецца мастак Уладзімір Цэслер, які ўвогуле насуперак Дастаеўскаму на тых жа старонках аб’яўляе, што сёння і сам свет павінен быць ратаваны ад прыгажосці! Наогул не толькі ў нас, але і ў цэлым у сучаснай еўрапейскай культуры з бадлераўскіх часоў , як ужо было сказана, культывуецца нейкая проста нянавісць да прыгажосці, ад чаго некалі пацярпеў і аўтар гэтых радкоў. Так, калі яшчэ ў 1965 г. выйшла ў свет мая “Логіка прыгажосці” і ў польскім часопісе “Studia filozoficzne” на яе выйшла вельмі дадатная рэцэнзія А. Ценявы, у варшаўскім жа часопісе “Studia estetyczne”, адразу ж з’явіўся яўна арганізаваны з Масквы ці з Ленінграда разгромны артыкул нейкай п.

погляды актыўна распаўсюджваюцца сёння на Беларусі і ў сферы філасофіі. Распаўсюджваюцца, як здаецца, вельмі невыпадкова менавіта там, дзе якраз і павінна засяроджвацца нацыянальная самасвядомасць народа, яго, так бы мовіць, групавое, саборнае "Я" і дзе якраз і фармуюцца яго ідэалы. Каб упэўніцца ў тым, дастаткова пачытаць артыкулы некаторых выпускнікоў філасофскага факультэта БДУ, друкаваныя некалі ў дадатку да газеты "Культура" пад не вельмі зразумелаю назваю "ЗНО", або пачытаць і паслухаць тое, што прапануецца цяпер на лекцыях па філасофіі і выдаецца ў так званым Еўрапейскім гуманітарным універсітэце (ЕГУ).

І тут таксама, на жаль, не абышлося без чорна-белага "або-або". Раз дагэтуль мы вымушаны былі жыць і мысліць у калючадротавай загарадцы маскоўскага комдагматызму, то цяпер нам давай толькі самы крайні заходні нігілізм і ірацыяналізм. Раз дагэтуль мы кленчылі перад партрэтамі Маркса і Энгельса, то сёння амаль з гэткім жа піетызмам гнемся перад "прасёлачным" мысленнем Хайдэгера і хаосалюбівым дэканструктывізмам Дэрыда, не зважаючы на тое, што ніякі скептыцызм, нігілізм і іррацыяналізм зноў такі ў прынцыпе не могуць садзейнічаць працэсу Адраджэння. Бо працэс Адраджэння заўсёды імкнецца наперад і ўверх па лініі сацыяльна-духоўнага прагрэсу, а нігілізм, скептыцызм і іррацыяналізм кіруюцца наперад і ўніз да стану хаатычна жывёльнага рысменава натоўпу адзінокіх. Каб упэўніцца ў апошнім, варта толькі прачытаць дастаткова ўважліва славуты трактат таго ж самага Хайдэгера "Быццё і час" і ўдумацца ўважліва ў сэнс ягонай катэгорыі "быцця-да-смерці".

Знаёмячыся з такімі жорсткімі высновамі і ацэнкамі, можна было б і нас западозрыць у гэткім жа чорна-белым мысленні, якое да таго ж і па змесце, здавалася б, супадае з марксісцка-ленінскай жорсткасцю, па крайняй меры, у ацэнках Захаду. А то, чаго добрага, і абвінавацiць у шавінізме ці, па крайняй меры, у "националистической ограниченности". Але гэта зусім не так. І на Захадзе, і на Усходзе існавалі і існуюць філасофскія кірункі, каштоўнасны вектар якіх таксама скіраваны ўсё такі ўверх і якія ўжо таму заслугоўваюць глыбокай павагі. У Расіі, напрыклад, гэта была руская рэлігійная філасофія з яе пакутліва-напружаным пошукам ідэалу і дабра, хоць і не без традыцыйна мегаламанскага расійскага месіянізму. Варта ўспомніць толькі Талстога і Дастаеўскага, Салаўёва і Булгакава, Бярдзяева і Наўгародцава (аўтара памянёнай ужо раней спецыяльна прысвечанай нашай тэме працы "Об общественном идеале"). Увогуле ўся руская духоўная культура, па праву называная класічнай, імкнулася служыць пазітыўнаму ідэалу і, пачынаючы ўжо з вялікага Пушкіна, актыўна, хоць і не без прыкрых часамі зрываў, выступала супраць імперскіх амбіцый афіцыйных расійскіх улад. Узяць хоць бы пушкінскага Дуброўскага, нашага, дарэчы, земляка-беларуса, што паўстаў супраць траекураўскай рускай імперскасці, у глыбока сімпатычным вобразе якога як бы прадчувалася будучая партызанская вайна беларусаў супраць нямецка-фашысцкіх акупантаў і цяперашняя наша барацьба за сваю незалежнасць ад той жа Расіі. Або красамоўныя, быццам сёння напісаныя славутыя лермантаўскія радкі пра "немытую Россию, страну рабов, страну господ", за што іх неверагодна нам блізкі па духу аўтар паплаціўся ўласным жыццём (характэрна, што адзін з маіх колішніх рускамоўных аспірантаў сцвярджае, што тыя балючыя радкі паэта ўсяго толькі пазнейшая "подделка"!). Лепшыя прадстаўнікі гэтае культуры былі заўсёды на баку змагароў за свабоду і незалежнасць не толькі асобы, але і цэлых народаў. Успомнім, з якой сімпатыяй апісаны ў Талстога гераічны чачэнец Хаджы-Мурат і з якой, наадварот, агідай – расійскае войска, якое ўжо тады стасавала ў Чачні тактыку выпаленай зямлі і так званых "зачисток" (аповесць Талстога "Хаджы-Мурат" успрымаецца сёння з асабліва выразнай, амаль што пакутлівай вастрынёй, калі і там сустракаеш, напрыклад, такія сёння нам добра па газетах знаёмыя назвы, як Хасаў-Юрт або Ведзяно). Успомнім, як настойліва абараняў беларуска-польскіх паўстанцаў 1863 года Герцэн. У рускай класічнай культуры сапраўды нам ёсць чаму павучыцца, і адкідаць яе цалкам убок было б проста банальнай глупотай.

Нецікоўскай, па выразу якой кніжка мая калі і варта была публікацыі, то толькі дзеля таго, каб паказаць, як не трэба пісаць кнігі па эстэтыцы. І гэта яшчэ ў сярэдзіне мінулага стагоддзя!

Але трэба адначасова бачыць і іншае. Сённяшняя руская культура таксама перажывае татальны крызіс і, як гэта не раз ужо адбывалася, чарговую “смену вех”. Захоўваючы характэрную рысу расійскай мэнтальнасці “коль рубнуть, так уж сплеча”, сённяшняя імперская Расія і яе афіцыйныя культуртрэгеры імкнуцца зрабіць, пачынаючы ажно з дзекабрыстаў, карэнную пераацэнку ўсёй сваёй некалі вялікай і свабодалюбівай культуры, што падвяргала расійскую імперскасць знішчальнай крытыцы. У выніку пазітыўным ўзорам для сённяшніх расійскіх “інжынераў чалавечых душ” аказваюцца колішнія прыслужнікі самадзяржаўя Булгарын, Сянкоўскі, Каткоў, а так бы мовіць, героем нашага часу – Чычыкаў. Альбо, калі браць сучасней, – героі-распуснікі Эдзічкі Лімонава, алкаголікі Венічкі Ерафеева ці зусім ужо людзі-шасціногія Віктара Пялевіна. Гэта не кажучы ўжо пра скандальна парнушныя творы Віктара Ерафеева і Уладзіміра Сарокіна[32], асноўнаю праблематыкай твораў якіх аказваюцца “літаратура і яда” і “літаратура і...” (тут нам, правінцыялам, не валодаючым “великим и могучим” у сучасным яго варыянце, лепей за ўсё сціпла прамаўчаць). Зрэшты, і тая самая так узвялічаная некалі Тургеневым руская мова сёння не існуе без мата, аб чым публічна, хоць і пад лёгкім флёрам іроніі, заяўляе не хто-небудзь, а сам колішні ўсерасійскі міністр культуры Швыдкой (ён, зрэшты, гэтак жа зняважліва адазваўся і аб філасофіі, уключаючы туды і філасофію рускую, як аб мёртвай навуцы).. А расійская Дзяржаўная Дума дык і зусім ужо хацела, як кажуць, легалізаваць гэты мат у законадаўчым парадку! Нават на такіх маральных веліканаў, як Аляксандр Салжаніцын у іх паднімаецца часам рука: небезвядомы тэарэтык-фрэйдыст з радыё “Свабода” Барыс Парамонаў не без зларадства паведаміў неяк, што з Салжаніцыным можна ўжо не лічыцца проста таму, што ён… стары[33].

Гэтак жа і на сучасным Захадзе, не кажучы ўжо пра класічныя яго часы, звязаныя, напрыклад, з вялікай нямецкай філасофіяй, маюцца філасофскія кірункі, на якія мы і сёння таксама можам паспяхова абапірацца ў пошуку адказу на славутае гагенаўскае пытанне, хто мы, адкуль і куды мы ідзем. Асабліва ж на пытанне, на што нам спадзявацца і дзе наш ідэал. Гэта не толькі памянёныя тут не раз Шпенглер, Тойнбі і Сарокін, праз тэксты якіх, незалежна ад іх уласных намераў, так ці гэтак прасвечвае глыбокая думка вялікага Гегеля. Гэта, напрыклад, пратэстанцкая філасофія і філасофія неатамізму, што не ўступаюць па сваёй глыбіні і распрацоўцы рускай рэлігійнай філасофіі, а можа, і пераўзыходзяць яе. Гэта такія магутныя мысліцелі, як Бенэдэта Крочэ, Тэйяр дэ Шардэн, Пауль Тыліх, Эрнст Трольч, Альфрэд і Макс Вэберы, Жак Марытэн, Клод Жыльсон, Альфрэд Норт Уайтхед, Макс Шэлер, Мікалай Гартман, амаль што зусім невядомы ў нас дагэтуль традыцыяналіст Рэнэ Генон. А з адносна маладзейшых – Джон Ролз, Майкл Новак, Вольфганг Краус, Зігфрыд Эрнст, Петэр Слотэрдайк, Петэр Казлоўскі, Жыль Ліпавецкі. Ёсць і на Захадзе бліскучыя ўзоры пазітыўных поглядаў, на якія нам можна было б плённа арыентавацца цяпер у пошуках таго, што трэба разумець пад словам “ідэал”.

Галоўная справа, аднак, у тым, каб пры гэтакай арыентацыі не губляць уласнай, так бы мовіць, сістэмы каардынат, не адракацца ад уласнай самасвядомасці, ад свайго ўласнага “Я”. Гэта тычыцца асабліва філасофіі, бо якраз у філасофіі непасрэдна выражаецца азначаная

---

[32] Гэтую літаратуру паспрабаваў характарызаваць больш-менш разумнымі словамі і сам В.Ерафееў у артыкуле «Русские цветы зла» з аднайменнага анталагічна-літаратурнага зборніка, названага так паводле тых жа славутых Бадлеравых «Fleurs du mal”. І вось як ён заканчвае азначаны артыкул: «Итак, зло самовыразилось. Литература зла сделала свое дело. Онтологический рынок зла затоваривается, бокал до краев заполнен черной жидкостью. Что дальше?»

[33] Той самы Парамонаў, што ў Інтэрнэце апублікаваў цэлы цыкл сваіх ультрафрэйдысцкіх твораў пад загалоўкам “Мужчины и женщины”, дзе з проста паскуднай дробязнасцю калупаецца ў інтымным жыцці Дастаеўскага, Блока, Цвятаевай, Макаранкі і інш., стараючыся прыпісаць ім гомасексуальнасць, інцэст, педэрастыю і другія “дасягненні” сучаснасці. А з Салжаніцыным у цяперашняй Расіі перасталі, напэўна, лічыцца з-за яго, як заўсёды, смелай, адкрытай і бескампраміснай праўдзівасці, у тым ліку і публікацыі двухтомнай манаграфіі “Двести лет вместе”. Зрэшты, лёс гэтага вялікага чалавека, дастойнага гэтак жа, як Нэльсан Мандэла ў ЮАР ці Гавел у Чэхіі, прэзідэнцкай кароны ў Расіі і замененага па волі народа (!) на той пасадзе былым кадэбістам Пуціным (!!), прымушае ўвогуле вельмі задумацца аб стане самога гэтага народа, а, успомніўшы Платона, і аб лёсе дэмакратыі, як ужо гаварылася, у руках наогул такіх народаў.

самасвядомасць народа, увасабляецца, метафарычна кажучы, стрыжань яго душы, засяроджваюцца яго духоўныя каштоўнасці і ідэалы. Як індывідуальны чалавек не павінен жыць чужым розумам і чужымі ідэаламі, так і народ, гэты, згодна выразу Я. Н. Трубяцкога, саборны чалавек, павінен кіравацца ў жыцці сваёй, а не запазычанай збоку-прыпёку чужой філасофіяй. У нас увогуле зноў такі з прычыны ўсё той жа духоўнай забітасці распаўсюдзілася ў прынцыпе няправільнае ўяўленне аб філасофіі наогул. Яе блытаюць часта з, так бы мовіць, філасафазнаўствам. Калі нікому, напрыклад, сёння не прыйдзе ў галаву атоясамліваць мастацкую літаратуру з літаратуразнаўствам, то ў галіне філасофскага мыслення такое атаясамліванне стала ўжо амаль што нормай. Як пісьменнік у літаратуры павінен быць арыгінальным і не можа пісаць, як казаў некалі Маякоўскі, “пад кагосьці”, а толькі “пад сябе”, так і філосаф, калі ён сапраўдны філосаф, павінен распрацоўваць сваю ўласную светапоглядную сістэму, што выражае светапогляд свайго народу, а не быць толькі чыімсьці мізэрным пераймальнікам і эпігонам[34]. Ён проста абавязаны быць арыгінальным, калі ён хоча быць філосафам, а не толькі выкладчыкам філасофіі. Але на Беларусі, як і ў цэлым на тэрыторыі былога СССР, любая спроба хоць крыху самастойнага мыслення, не кажучы аб стварэнні ўласнай светапогляднай сістэмы, даўно ўжо лічылася “вредной отсебятиной” (і якое ж паскуднае слоўца было прыдумана!), не кажучы ўжо пра небяспечны ў свой час ярлык “ревизионизма”[35]. Прычынай таго, як не цяжка здагадацца, быў усё той жа марксізм-ленінізм, што ў якасці афіцыйнай, прэтэндуючай на абсалютнасць партыйнай ідэалогіі выконваў такім непрыкметным, але вельмі дзейсным чынам непрыглядную ролю душыцеля самай сэрцавіны нацыянальных культур – іх светапогляднай самастойнасці і незалежнасці. Таго, што якраз і складае нацыянальную самасвядомасць і нацыянальную ідэю. “Национальнай философии вообще не существует!” – з апломбам сцвярджаў, напрыклад, колішні дэкан філасофскага факультэта БДУ праф. А. Елсукоў, актыўна рэалізуючы гэты дэвіз і ў сваёй адміністрацыйна-практычнай дзейнасці (ён, дарэчы, выкінуў у свой час на пенсію і аўтара гэтых радкоў толькі за спробу па-беларуску на тым факультэце чытаць эстэтыку!). У шыкоўна-пампезных жа, выдадзеных на Беларусі нейкім гаспадзінам Грыцанавым (на якія, цікава, грошы і адкуль?) малапісьменных “Всеобщем философском словаре” і “Всемирной философской энциклопедии” наогул на месцы артыкула “Белорусская философия” з дэманстратыўнай зняважлівасцю напісана: “См. Философия в Белоруссии”. Трэба адзначыць, на жаль, што і зараз працягвае існаваць ў беларускім інтэлектуальным асяроддзі, быццам нейкая нядобрая прэзумпцыя, усё той жа сапраўды ўжо правінцыяльны комплекс уласнай непаўнацэннасці, выражаны яшчэ словамі евангеліста “няма прарока ў сваёй айчыне” і горка адчуты і перажаываны ўжо, зрэшты, самім Хрыстом. Варта каму-небудзь з беларусаў хоць трошкі зрабіць заяўку, напрыклад, на ўласнае самастойнае філасофскае мысленне, як на тварах калег і супляменнікаў з’яўляецца іранічная ўхмылка. Красамоўным узорам такога духоўна-імпатэнцкага сіндрому ўвогуле можа служыць хоць бы вядомы ў свой час “афарызм” былога прэм”ера В. Ф. Кебіча: “без Москвы мы вообще не можем”.

Менавіта філасофія, як і блізкая да яе мастацкая літаратура, найбольш поўна характарызуюць нацыянальныя, спецыфічна індывідуальныя рысы самасвядомасці народа. Нацыянальная самасвядомасць наогул аб’ектывуецца ў народнай культуры ва ўсім яе аб’ёме: не толькі ў філасофіі, але і ў мастацтве, і ў фальклоры, і нават у тым, што завецца культурай матэрыяльнай. Культуру ў гэтым сэнсе можна было б параўнаць з магутным дрэвам, карані якога мацуюцца ў глебе матэрыяльнага жыцця народа, а вершаліна з яе духоўнымі кветкамі і пладамі лунае ў небе. І на самай гэтай вершаліне якраз і знаходзіцца філасофія, уступаючы па

[34] Наш шаноўны палітолаг г-н Мацкевіч, напрыклад, ганарыцца ў Інтэрнэце сваімі маскоўскімі і ленінградскімі настаўнікамі, папракаючы мяне “в деревенскости” толькі за тое, што мая філасофія якраз і абапіраецца на светапоглядныя карані майго ўласнага народу і вёскі ў тым ліку (кожны ж сацыяльна здаровы, нармальны народ, альбо нацыя, калі гаварыць метафарычна, і мае, быццам, дрэва, сваімі каранямі вясковае сялянства, ствалом і сукамі – рабочы люд і пышнымі лісцямі з квеценню – сваю ўласную інтэлігенцыю).

[35] З гэтага слоўца колішнія дысідэнты таксама пасмейваліся, згадваючы, што і ў нас і ў Расіі баяліся рэвізіі і не любілі яе толькі няўмелыя кіраўнікі ды зладзеі.

блізкасці да неба толькі адной рэлігіі. Таму нельга ніяк пагадзіцца з актыўна распаўсюджванай сёння і распаўсюджванай незаўсёды з добрымі намерамі думкай, быццам філасофія не можа быць нацыянальнай. Ці ж нямецкая, напрыклад, або французская філасофія не мае выразна нацыянальных рысаў? Нават нямецкі марксізм, перанесены ў Расію, набыў там характэрныя рускія рысы, што проста б'юць у вочы ў расійска-імперскай яго разнавіднасці – ленінізме і яго бальшавіцкім палітычным увасабленні: і тут "коль рубнуть, так уж сплеча». Пра тое востра і з'едліва пісаў яшчэ некалі ўсё той жа М. Бярдзяеў. Можна было б сказаць, што без уласнай філасофіі ўвогуле не бывае нацыянальнай культуры. Нават калі культура развітая недастаткова, яе філасофія крыецца ў мастацкай літаратуры і крытыцы, як гэта было, напрыклад, з рускай філасофіяй у пачатку і сярэдзіне XIX стагоддзя і з беларускай у пачатку стагоддзя XX-га. Або проста ў міфалогіі, фальклоры і рэлігіі, як гэта бывае ў нецывілізаваных народаў. Апошняя наогул бярэ на сябе вялікую частку функцый філасофіі, зноў такі ў залежнасці ад развітасці культуры ў цэлым. Рэлігія, дарэчы, цесна звязана, як убачым пазней, і з праблемай ідэалу. Нездарма ж вядомы заходні сацыёлаг і філосаф Э. Дзюркгейм цалкам усё духоўна-сацыяльнае жыццё народа адносіў да рэлігіі, ставячы яе побач і нароўні з эканомікай. А класік заходняй палітычнай эканоміі А. Маршал увогуле лічыў, што асноўнымі рухаючымі сіламі развіцця грамадства з'яўляюцца рэлігія і эканоміка. І, будучы сам эканамістам, падкрэслена ставіў пры гэтым на першае месца менавіта рэлігію!

Такім чынам, і, наадварот, не бывае нацыянальных культур без сваёй, нацыянальнай філасофіі. Справа толькі ў тым, наколькі прафесійна развітая гэта філасофія. Зрэшты, у прыгнечаных знешнім уціскам напаўкаланіяльных народаў з боку метраполіі звычайна рабіліся і робяцца высілкі па свядомым затармажванні развіцця іх уласнай нацыянальнай філасофіі, што прымала часам адкрытыя, а то і проста цынічныя формы. Так, напрыклад, у Маскве камуністычных часоў доўгі час мусіраваўся цалкам афіцыйны намер рыхтаваць прафесійных філосафаў толькі ў Маскве і Ленінградзе з тым, каб забяспечваць імі і саюзныя рэспублікі. З-за адсутнасці, быццам бы, у іх уласных выкладчыцкіх кадраў. Доўгі час у нацыянальных рэспубліках увогуле не існавала філасофскіх факультэтаў. І толькі ў Маскве спецыяльным закрытым рашэннем ЦК КПСС дазвалялася выдаваць падручнікі па філасофскіх дысцыплінах. З-за гэтага, напрыклад, аўтару гэтых радкоў так і не ўдалося выдаць уласны дастаткова арыгінальны і канцэптуальна незалежны ад маскоўскай ідэалогіі ўніверсітэцкі падручнік па эстэтыцы, які аж дагэтуль існуе толькі ў віртуальнай, як цяпер кажуць, форме і разгорнутая план-праграма якога і сёння не публікуецца Беларускім універсіэтэтам культуры.[36]

Нацыянальная філасофія заўсёды існавала і існуе, хоць бы і ў зародкавым пакуль што выглядзе. І тады ўзнікае задача яе прафесійнага развіцця і дасканалення, пры рашэнні якой звычайна і звяртаюцца да другіх культур у пошуках узору для магчымага запазычання таго ці іншага прафесійна-паняццевага інструментарыя ці проста чужога філасофскага досведу. Магчымасці гэтыя, аднак, заўсёды абмежаваныя двума вельмі важнымі фактарамі. Першы, прасторавы, так бы мовіць, фактар – гэта менавіта нацыянальныя асаблівасці, звязаныя з мовай і агульнай ментальнасцю народа-запазычвальніка, уключаючы і матэрыяльныя абставіны яго жыцця. Так, з гэтым фактарам варта было, напрыклад, палічыцца ў свой час Г. В. Пляханаву пры пераносе марксісцкай філасофіі ва ўмовы расійскай сацыяльнай рэчаіснасці. Марксізм быў прадуктам еўрапейскай культуры з развітой прамысловасцю і даволі ўжо багатымі па тых часах дэмакратычнымі традыцыямі. У тагачаснай жа Расіі ні прамысловасці, ні, тым болей, дэмакратычных традыцый увогуле яшчэ не існавала, а праслаўтая абшчына, на якую ставілі не толькі народнікі, але пацоху і бальшавікі, ужо разлажылася к тым часам. Такая ж няўзгодненасць прасторавага фактару ў яшчэ большай ступені і з яшчэ цяжэйшымі наступствамі выявілася і на Беларусі. Другі гэтак жа важны фактар, які тут можна было б назваць фактарам часу, не кідаецца так у вочы, як першы, і дзейнічае больш каварна. Ён

[36] Судзячы па гэтаму і ўвогуле па кадравай палітыцы сённяшняга ўраду Беларусі і БУК хутка пачне нават насуперак шчырым высілкам яго мінулага і цяперашняга кіраўніцтва іменавацца пацоху руска-беларускім універсітэтам, як тое робіцца ў адносінах даўно ўжо абрусапечанага БДУ.

залежыць ад таго, з якога часу або, фігуральна кажучы, з якой галіны знаёмай ужо нам сінусоіды паходзіць запазычваны філасофскі светапогляд, з лініі пад”ёму ці лініі спаду сацыяльна-культурнага развіцця грамадства ў дадзеным рэгіёне. Мы ўжо бачылі, да чаго гэта некалі прывяло ў Расіі на прыкладзе таго ж марксізму або да чаго можа прывесці сённяшняе неразумнае наша кленчанне перад “шляхам Хайдэгера”, або, тым болей, Жака Дэрыда ў справе адраджэння беларускай культуры і беларускай нацыянальнай самасвядомасці.

Як ужо было паказана, калі звяртацца за ўзорам для развіцця і дасканалення ўласнай філасофіі да сучаснага Захаду, трэба браць там толькі тое, што рухаецца наперад і ўверх, як ужо памянёныя філосафы-пратэстанты Тэйяр, Тыліх, Вэбер або каталіцкія неатамісты Жыльсон і Марытэн. Тое, што знаходзіць сабе там зрэшты і практычнае стасаванне ў палітыцы як тэарэтычная аснова хрысціянскае дэмакратыі. Пра якую практычную, а тым болей палітычную стасавальнасць можна гаварыць у выпадку, скажам, постмадэрнісцкага нігілістычна-скептычнага дэструктывізму, што, падобна Дэрыдзе, адмаўляе не толькі магчымасць нейкага ўздзеяння на акаляючую рэчаіснасць, але рашуча ставіць пад сумненнне і само аб’ектыўнае існаванне гэтай рэчаіснасці?

Але і тут пажадана быць вельмі асцярожнымі. Справа ў тым, што такім узорам можа эфектыўна служыць не столькі сучаснае, колькі тое, што праверана і апрабіравана ўсёй гісторыяй. Момант сучаснасці як фактар прагрэсу, перад якім таксама ў нас прынята кленчыць як перад адзіным крытэрыем каштоўнасці (пра недастатковасць такога крытэрыя слушна пісаў некалі расійскі акадэмік М. Конрад у нашумелым у свой час артыкуле “О смысле истории”), сёння ў нас занадта абсалютызуецца, хоць па сутнасці сваёй гэты момант толькі адносны. Вельмі моднае сёння познерымскае “hic et nunc” (тут і цяпер) мае, як правіла, сітуатыўны, часовы характар. Ужо вядома, да чаго нас прывёў, напрыклад, ленінскі таксама сітуатыўны тэзіс “маральнае тое, што садзейнічае перамозе камунізму”. Вядомыя таксама і вынікі такой незаконнай абсалютызацыі прынцыпу сучаснасці як адзінага эстэтычнага каштоўнаснага крытэрыя ў мастакоў-авангардыстаў. Нават адкрыта культываваная брыдота, маўляў, прымальная, калі яна сучасная. Авангардыст Курт Швітэрс, напрыклад, параўноўваючы мастацтва з працэсам харчавання, сцвярджаў некалі, што мастацтва ёсць толькі сам азначаны аналагічны працэс, абмежаваны пунктамі тут і цяпер. Тое ж, што застаецца напасля і надоўга, уся вялікая, вечная класіка, якая напаўняе сабой сённяшнія галерэі і музеі, згодна Швітэрсу, раўназначна вядомаму прадукту, што пакідае пасля сябе завершаны працэс стрававання. У сферы сексуальнай маралі амаль што цалкам аднавіўся колішні цынічны, па сутнасці, прынцып шклянкі вады[37], ды яшчэ не без пікантнай прыправы групавухай ці багатым наборам сексуальных збачэнняў, бо гэта таксама “очень современно”. Нашы сённяшнія і дэмакратычна настроеныя палітыкі гэтак жа часам не грэбуюць прынцыпам сучаснасці, скарыстоўваючы зноў такі напалеонаўскі яго варыянт: d’abord on s’engage et puis on voit (спярша ўвяжамся ў справу, а там паглядзім). Ім карыстаўся, зрэшты, і той жа Ленін, не саромячыся нават публічна ў гэтым прызнавацца. І, нарэшце, пачварна неразумная абсалютызацыя заходняга прынцыпу толькі асабістай выгады ў нашых шаноўных правых эканамістаў, якая прывяла нядаўна ў Албаніі да самых жахлівыў наступстваў, а ў Расіі, набыўшы рысы зусім ужо кампрадорска-цынічнай мафіі, пагражае прыходам да ўлады другой, яшчэ больш жахлівай крайнасці – левага камунізму, гэтага сапраўды падобнага, згодна выразу Р. Яўлінскага, на педыкулёз спадарожніка хранічнай беднасці. Гэта не кажучы ўжо пра выразныя праявы проста кашчуннага на шматпакутнай расійскай тэрыторыі ўзнікнення “обыкновенного” фашызму.

Успамін пра левы камунізм міжвольна прыводзіць тут на розум яшчэ адну нядобрую асаблівасць нашага сучаснага стану. Гэта той жа сённяшні неабальшавізм, вельмі падобны да колішняй “дзіцячай хваробы левізны”, палохаўшай нават самога Леніна. У пачатку 20-х гадоў,

---

[37] Ды дзе там шклянкі вады, з-за чаго Ленін ваяваў некалі з вядомай Калантай, што патрабавала цалкам “свободной любви”. Гэтай апошняй і не снілася, каб зраўняцца хоць бы з вядучымі Маскоўскага тэлеканалу “Сексуальная рэвалюцыя” і з тым, пра што яны сёння вядуць свае размовы, чаго патрабуюць і што паказваюць беднаму тэлегледачу!

як вядома, маладыя і архірэвалюцыйныя невукі-студэнты выганялі з аўдыторый сваіх старых, высокага класу вопытных спецыялістаў-прафесараў толькі за тое, што яны былі па ўзросце старымі, а значыць, і варожымі "новаму свету". Гэта яны вуснамі свайго паэта Кірылава крычэлі: "Ради нашего завтра сожгём Рафаэля, разрушим музеи, затопчем искусства цветы!", а нашы "маладнякоўцы" – "Абламаем чорту рогі, богу вырвем бараду!" Дасталося неяк і самому Леніну ад студэнтаў тагачаснага Вхутемаса. Ды і Ленін, нягледзячы на свае класічныя густы (любіў жа ўсё такі Бетховена!), быў да гэтага ўскосна прычынны. Не без яго ведама многія з выдатных прадстаўнікоў старарускай інтэлігенцыі былі расстраляныя, а астатніх у 1920 годзе скопам вывезлі за мяжу на сумнаславутым "філасофскім параходзе". Вядома, ува што пасля гэтага ператварылася, напрыклад, савецкая філасофія. Нешта падобнае, на жаль, можна назіраць у нас і сёння. Нярэдка па гэтай жа прымітыўнай прыкмеце аўтаматычна адкідаюцца ў бок пакутлівыя, а часам і трагічныя пошукі ісціны сярод некаторых сумленных беларускіх філосафаў-дысідэнтаў зусім нядаўняга нашага мінулага. Тых, каму бязлітасна ціснулі вузкія ідэалагічныя рамкі афіцыйнага марксізму-ленінізму і каго партыя трымала за гэта "в ежовых рукавицах", правальваючы іх дысертацыі і рэжучы ў выдавецтвах манаграфіі. Сёння іх агулам імкнуцца адправіць як старых "саўкоў" на пенсію, каб, маўляў, "вызваліць месца для маладых"[38]. Дэманстратыўная непавага назіраецца нават з боку студэнтаў. Гэта тая ж самая паўтаральнасць гісторыі, пра якую ішла ўжо гаворка. Паўтаральнасць, дарэчы, таксама па спіралі ці, дакладней, па той жа сінусоідзе ў самым глыбінным яе сэнсе як лагічнай мадэлі працэсу развіцця, і, напрыклад, на гэтым прынцыпе адкрыта і на поўным сур"ёзе існавала і дзейнічала англійская фашысцкая партыя пад кіраўніцтвам небезвядомага Мослі. Ды і нямецкі нацыянал-сацыялізм Гітлера і фашызм Мусаліні пастаянна рабілі стаўку на біялагічную маладосць як на асноўны і кіруючы для іх сацыял-дарвінісцкі фактар, што якраз характэрна для нізыходзячай фазы ў развіцці грамадства як сацыяльнай сістэмы, калі ў ім паступова пачынае набіраць сілу энтрапійная жывёльнасць перад негэнтрапійна арганізаванай сацыяльнасцю. Тым жа сацыял-дарвінісцкім фактарам кіруюцца і сённяшнія расійскія палітмаладзёны пад характэрнаю назваю "нашы", за што іх палітычныя праціўнікі не без прычыны завуць "нашыстамі". У сацыяльна здаровых жа грамадствах, наадварот, існавала і існуе павага да старых людзей, як, напрыклад, у соцыумах ісламскай культуры, што перажывае зараз агульнае адраджэнне (узяць хоць бы вядомыя саветы старэйшын!)[39]. А ў класічнай Грэцыі дык існаваў нават у свой час закон, які дазваляў афіняніну быць абраным у арэапаг толькі пасля шасцідзесяці гадоў. У нас жа, як здаецца, устаноўка пры падборы кадраў на дзяржаўныя, навуковыя і сацыякультурныя пасады толькі на фізіялагічную маладосць, быццам дзеля аказання камусьці сексуальных паслуг, набірае ўсё большую сілу. На гэта сёння бачацца ўжо яўныя намёкі, прадчуваныя яшчэ некалі вясёлым Мопасанам у вобразе мілага друга Жоржа

---

[38] Гэта сёння робіцца маладымі, няхай яны мне даруюць, хлопцамі, што вельмі нагадваюць нашых колішніх беларускіх маладнякоўцаў, якія па-бальшавіцку заклікалі: "абламаем чорту рогі, Богу вырвем бараду" (хоць я й не ўпэўнены, што яны ведаюць, хто такія маладнякоўцы). Яны, напрыклад, і сёння Крукоўскага з Давідзюком іранічна называюць не інакш, як "нашымі знакамітымі порхаўкамі", і не без гонару з вышыняў сваёй звышпостмадэрнай ультраеўрапейскай адукаванасці пагардліва канстатуюць, як, напрыклад, шаноўны Пётра Рудкоўскі, што Крукоўскі не асіліў нават і Попэра, хоць самі і Гегеля цытуюць толькі ў перакaзе з тарашкевічаўскага падручніка гісторыі філасофіі (зрэшты, гэты знаўца сучаснай філасофіі з яе "насуперак мэтафізіцы эмпірыка-фэнамэналёгічнай мэтодыкай" пры ацэнцы Зянона Пазьняка асмельваецца нават Васіля Быкава ставіць на адну дошку з... Якубовічам, рэдактарам лукашэнкаўскай "Советской Белоруссии»!). Гэткая левізна сапраўды мае, мякка кажучы, ужо вельмі дзіцячы характар, тут нават Ленін не памыляўся, называючы яе дзіцячай хваробай. Але мы добра памятаем, ува што перарадзілася гэтая хвароба пазней, калі тыя маладнякоўцы, стаўшы дарослымі і прыйшоўшы да ўлады, абярнуліся самым махровым бальшавізмам у часы архіпелага Гулага. Не хацелася б, каб гісторыя тут паўтарылася зноў, але вельмі на тое падобна.

[39] Ды і ў вельмі вядомай у свой час савецкай песні спявалася: "молодым везде у нас дорога, старикам всегда у нас почет".

Дзюруа., якому прастытутка Рашэль пасля прафесійнага з ім знаёмства прадказала вялікую палітычную будучыню[40].

Філасофія, як вядома, у сваім адвечным імкненні праз асаблівае пазнаць агульнае, хоча тым самым і ў моманце сучаснасці выявіць абсалютнае і вечнае, асабліва калі яна шукае ідэал. Рух да ідэалу і ёсць рух ад адноснасці да абсалюту. Пазней мы ўбачым, як трэба правільна, на наш погляд, разумець гэты абсалют. Прынцып адноснасці, дарэчы, як і сам тэарэтычны бацька яго Эйнштэйн, – гэта таксама своеасаблівае спараджэнне таго, што французы даўно ўжо акрэслілі як fin du siecle, канчатак веку, які спецыфічна адбіўся нават у навуцы[41]. Тут таксама навука не толькі прасунулася наперад па сінусаідальнай траекторыі сацыя-культурнага прагрэсу, але і значна знізіла свой каштоўнасны абсалютнаісціннасны ўзровень, бо рэлятывізм – гэта і прыкмета пэўнага ўпадку навукі. Пра пэўную абмежаванасць рэлятывізму сёння, напрыклад, добра піша прафесар філасофіі Нотр-Дамскага ўніверсітэта Олвін Плантынга (22). Сённяшні культ адноснасці і істэрычная нелюбоў да ідэала ёсць ні што іншае, як тое самае выплёскванне разам з вадою і дзіцяці. Праява таго чорна-белага, неразумна эмацыянальнага мыслення, якое заўсёды прыводзіць да бяды, калі людзі бяздумна радуюцца імкліва нарастаючаму руху лодкі, не зважаючы на злавесны гул вадападу наперадзе. І ў шуканні ўзору для дасканалення ўласнай філасофіі як інструмента стварэння ідэала, калі следаваць параўнанню гісторыі з ракой, для арыентацыі трэба сачыць не толькі за адносна хуткім мільгаценем прадметаў на блізкім беразе, але і за далёкімі на ім пастаяннымі арыентырамі. Трэба ведаць раку на ўсім яе працягу, ведаць, як і куды яна цячэ і дзе можна сустрэць небяспечны вадаспад. А для поўнага самавызначэння, калі працягнуць метафару, варта арыентавацца па зусім ужо нерухомай Палярнай зорцы, на якую арыентуюцца звычайна штурманы ў адкрытым акіяне. Гэта і будзе метафарычны аналаг ідэалу.

Без перабольшання можна сказаць, што ўся гісторыя філасофіі была і ёсць такое вось шуканне ідэалу, і для нас зараз важнейшае не тое, наколькі далей прасунуўся той ці іншы філосаф да хвалёнай “современности” або, тым болей, да “ великой будущности”, а наколькі ён узняўся ў вышыню і наблізіўся да гэтага вечнага ідэалу. У гэтым сэнсе, напрыклад, блізкія нам Платон і Арыстотэль і куды больш далёкі Энгельс з яго адмаўленнем у “Анты-Дзюрынгу” абсалютнай ісціны. Мы жывем і думаем сёння ў аднамернай, зусім як у Герберта Маркузэ, сістэме каардынат з адной толькі гарызанталлю, у той час як гісторыя грамадства ўвогуле рухаецца, як ужо гаварылася, па крайняй меры, у дзвюхкаардынатнай сістэме, дзе да гарызантальнай, колькаснай абсцысы часу абавязкова дадаецца і вертыкальная ардыната як кірунак уверх, да ідэалу, як паказальнік духоўнай якасці жыцця. Ужо стараіндыйская Брыхадараньяка Упанішада характарызавала гэта як дыханне, скіраванае ўверх у адрозненне ад дыхання, скіраванага ўніз. Знаёмая ўжо нам сінусаідальная крывая развіцця грамадства якраз і

---

[40] Як ужо было сказана, вядомая расійская палітычная дзеячка І. Хакамада, што напісала нават спецыяльна на гэтую тэму “тэарэтычную” манаграфію “Секс и большая политика”, нават на старонках газеты “Аргументы і факты” ўсур’ёз і публічна абмяркоўвае тэзіс, што «по идее (!) те, кто попадает на вершину власти, - это самые активные, мощные самцы”. Куды тут ужо Мопасану!

[41] Гэта як “качественную сторону флуктуации систем истины и знания” бачыў ужо П. Сарокін, хоць па сутнасці і не разумеў яе, як ён пісаў, “первых принципов”. Гэта цікава было б з прынятых тут філасофскіх пазіцый у якасці гэткіх “первых принципов” прааналізаваць сучасны стан навукі як пэўную фазу агулькультурнага яе развіцця, і менавіта фазу упадку, аналагічную фазе ўпадку ў сучасным мастацтве. Сапраўды, не кажучы ўжо пра той характэрны для сучаснай эпохі эйнштэйнаўскі культ усеагульнай адноснасці, што і дэгэтуль выклікае сумненні у многіх прафесіянальных фізікаў, у галаве культуролага-тэарэтыка пэўная аналогія міжвольна напрошваецца, напрыклад, і паміж чорнымі дзюрамі Стывена Хокінга і чорным жа квадратам на белым фоне Казіміра Малевіча. Занадта ўжо смела, думаецца, як і Эйнштэйн, аперыруе фізік Хокінг у сваёй вядомай кнізе пра сінгулярнасці, маладыя сусветы і чорныя дзюры, абапіраючыся толькі на гіпатэтычнасць матэматыкі і асабліва не лічачыся з рэальнай эмпірыкай, як не лічыўся з ёй і мастак Малевіч. Аналогія як вынік аднаго і таго ж агульнага сацыя-культурнага ўплыву, пра які нашы шаноўныя фізікі з-за сваёй пагарды да філасофіі і думаць не хочуць. Таго самага крызіснага сацыякультурнага ўплыву, які сёння выразна ўжо трактуецца як адна з галоўных прычын узнікнення агульнавядомага постмадэрнізму, пачынаючага сёння панаваць не толькі ў мастацтве, але і ў філасофіі і ў навуцы. Сама матэматыка, напрыклад, па справядліваму, як здаецца, цвярджанню Морыса Клайна, сёння перажывае таксама свой крызіс: the loss of certainty (згубу дакладнасці) і ўсё той жа хаос (81).

сімвалізуе гэты рух у дзвюхмернай каардынатнай сістэме, і, кіруючыся ёю, трэба нацэльвацца на грабяні і вяршыні яе хваляў, а не на прамежныя правалы між іх. Бо менавіта на гэтых вяршынях і адбываецца рэдкі, але лагічна магчымы цуд гармоніі паміж ідэальным і матэрыяльным, апісаны некалі вялікім Гегелем. Здзяйсняецца ці, дакладней, павінен здзяйсняцца пераход ідэалу ў рэальнасць. Падрабязная размова пра гэта будзе ніжэй, тут жа толькі скажам, што з гарманічнасцю гэтай, аднак, таксама трэба быць вельмі асцярожнымі, бо і камуністы ўслед за Гегелем абяцалі такую ж гармонію, а атрымалася нешта зусім наадварот.

Праблема гарманічнага зліцця ідэалу з рэальнасцю надзвычай складаная і па-рознаму рашалася ў розных філасофскіх і рэлігійных кірунках. Гэта, можа быць, самая пякучая праблема і для нашага часу. Кант, напрыклад, лічыў, што ўзаемаадносіны паміж ідэалам і рэальнасцю носяць антынамічны, г. зн. у прынцыпе невырашальны характар. Талстой услед за Кантам вобразна апісваў гэта ў выглядзе чалавека, які на доўгім шасце нясе перад сабой уначы ліхтар, асвятляючы ім дарогу, але ніколі не дасягаючы самога ліхтара, што і ўвасабляе сабой ідэал. Рэлігія, асабліва ў хрысціянскім яе варыянце, таксама лічыла такую гармонію недасягальнай на гэтым свеце з прычыны першапачатковай сапсаванасці чалавека яго грэхападзеннем. Нешта падобнае сцвярджаюць, як вядома, і другія рэлігіі. Праблема ідэалу тут, як бачым, не толькі ўскладняецца ў яе чыста філасофскіх межах, але патрабуе ўжо ўключэння ў працэс яе аналізу і рэлігійнага спосабу мыслення. Больш таго, як будзе паказана пазней, менавіта з рэлігіі і пачалося ўсведамленне таго, што разумеецца тут пад словам “ідэал”, хоць само тое слова і не было яшчэ сказана. Менавіта рэлігія ўвогуле зрабіла чалавека чалавекам у той далёкі ўжо ад нас цяпер час, у які ўзніклі вялікія сусветныя рэлігійныя вучэнні і які філосаф Карл Ясперс называў таму асявым часам гісторыі чалавецтва. Ясперс не даў, аднак, дастаткова разгорнутай трактоўкі гэтага паняцця, за што справядліва папракаў яго некалі Л. М. Гумілёў.

Тым не менш, гэткае ўскладненне не толькі абавязвае, але і дапамагае нам, як гэта ні парадаксальна, даць ўрэшце канчатковы адказ на пытанне, якая ж філасофія нам патрэбна зараз, каб падыйсці ўжо непасрэдна да праблемы ідэалу. Менавіта філасофія, а не рэлігія, бо апошняя дае сваё ўяўленне аб ідэале пераважна праз Боскае Адкрыццё, якое, абапіраючыся ўжо толькі на веру, павінна прымацца, так бы мовіць, адразу ў форме гатовае ісціны-догмы, што выступае перад намі нярэдка ў традыцыйна міфалагічным выглядзе. Аднак, у наш бездухоўны, абязбожаны час, калі страчана амаль усякая вера не толькі ў Бога і ўзыходзячыя да яго высокія запаведзі-ідэалы, але і ў звычайныя сацыяльныя нормы, найбольш эфектыўнай тут будзе менавіта філасофія, якая ўжо па сваёй прыродзе, абапіраючыся не столькі на веру, колькі на розум, можа не толькі абвяшчаць, але і <u>даказваць</u> нават канчаткова абязверанаму чалавеку неабходнасць арыентацыі на ідэал. Менавіта на ідэал, а не на часовыя пачуццёва-жывёльныя стымулы і інтарэсы, як бы востра і спакусліва соладка не перажываліся яны hic et nunc, тут і цяпер.

Асноўнай і, напэўна ж, важнейшай з усіх ахарактарызаваных вышэй рыс такой філасофіі з’’уляецца тое, што яна павінна быць самай, так бы мовіць, шырокамаштабнай і цэласнай філасофіяй, каб ахапіць сабой і ідэальнае і матэрыяльнае. І пры гэтым не паасобку кожнае з іх, а ў іх непасрэдным узаемадзеянні і ўзаемаўплыве, у іх узаемазвязанай цэласнасці. Бо менавіта толькі такі падыход і можа неяк высветліць нам азначаны вышэй працэс пераходу ідэалу ў рэчаіснасць. Яна не павінна быць ні матэрыялізмам, ні ідэалізмам, якія мы нямала назіралі ў гісторыі філасофіі і з пазіцый якіх паасобку ўзятых праблему, што нас цікавіць, не вырашыць. Філасофія гэта павінна аб’яднаць у сабе, так бы мовіць, і лінію Платона і лінію Дэмакрыта, павінна быць чымсьці падобнай на тое, да чаго імкнуліся, напрыклад, у антычнасці Арыстотэль, у сярэднявеччы Тамаш Аквінскі і ў новыя часы расійскія філосафы А. І. Герцэн і У. С. Салаўёў. На Захадзе, напрыклад, неатамісты вельмі трапна называюць такую філасофію <u>рэалізмам</u> у сэнсе рэальнасці як матэрыі, так і ідэі або, дакладней, рэальнасці іх існавання толькі ў дыялектычна супярэчлівым адзінстве. І, што самае тут важнае, самы галоўны фактар цэласнасці, адзінства і рэальнасці такой філасофіі – гэта яе нацыянальная ідэя. Тое, што аб’ядноўвае сабой і народ як матэрыяльна-біялагічны від з яго, як сёння кажуць, генатыпам, і яго самасвядомасць як высокадухоўную сукупнасць ягоных думак, надзей і ідэалаў. Але перш

чым сфармуляваць асноўныя прынцыпы такой філасофіі, трэба паглядзець, як з гэтым пытаннем абстаяла справа ў самой гісторыі філасофіі, асабліва калі падыходзіць да яе менавіта як да пакутлівавострай гісторыі пошукаў ідэалу.

Ідэал і яго пошукі ў гісторыі філасофіі.

Паняцце і слова "ідэал" мае не толькі свой лёс, як мы ўжо бачылі, але і ўласную філалагічную гісторыю. Само гэта слова ў сучасным яго сэнсе паявілася ў якасці спецыяльнага тэрміна адносна нядаўна, дзесьці ў пачатку XIX стагоддзя, у прадстаўнікоў рамантызму і класічнай нямецкай філасофіі, адкуль імкліва распаўсюдзілася па ўсёй Еўропе. Яшчэ Пушкін успрымаў яго як модны неалагізм і ў сваёй паэме "Яўгені Анегін" пісаў пра Ленскага, што ён нечакана "задремал на модном слове "идеал"". У мову беларускую яно па зразумелых прычынах прыйшло яшчэ пазней. Паходзіць яно непасрэдна ад нямецкага прыметніка ideal, што сваёй крыніцай мае старагрэчаскае слова ιδεα, першапачатковым сэнсам якога было – знешні выгляд, форма, і само яно ў сваю чаргу паходзіла ад дзеяслова ιδειν – бачыць. Цікава, што яго карнявы адпаведнік у санскрыце idh таксама меў даволі празрысты сэнс – гарэць, свяціць. Якраз, як у апостала Іаана, το φοσ και εν τε σκοτια φαινει (святло і ў цемры свеціць). Цікава і тое, што параўнаўча хутка гэтае слова змяніла свой першапачатковы сэнс на амаль што зусім процілеглы – сутнасць, істотны першавобраз, які атрымаў значэнне, блізкае ўжо да сучаснай трактоўкі слова "ідэал". У гэтым сэнсе слова ιδεα ўжо з часоў Платона і замацавалася ў філасофіі ў якасці аднаго з важнейшых яе паняццяў, нярэдка выступаючы і ў тым яго сэнсе, які ўтварыў сабой назву цэлага напрамку ў гісторыі філасофіі і які пазней тэрміналагічна аформіўся і замацаваўся ў цяперашнім слове "ідэал". Цікава, што яно вельмі хутка ўцягнулася ў штодзённае словаўжыванне і гэта значна размыла і сцёрла дакладнае філасофска-тэрміналагічнае яго значэнне.

Тут няма пакуль што патрэбы падрабязна прасочваць, як канкрэтна выкарыстоўвалася гэтае паняцце і адпаведныя яму тэрміны ў розных філосафаў на працягу ўсяе гісторыі філасофіі. Яно, як вынікае ўжо з адпаведнага яму тэрміналагічнага афармлення, цесна звязана з вышэйазначаным філасофскім напрамкам, які і называецца ідэалізмам. Паняцце ідэалу ў яго імпліцытнай форме прадчуваецца ўжо ў пачынальніка еўрапейскага ідэалізму Піфагора, які ў аснову ўсяго ставіў, як вядома, не толькі лічбу як колькасную суадносіну (так гаварылася пераважна ў савецкіх падручніках па гісторыі філасофіі), а ідэальнае ў поўным аб'ёме сэнсу гэтага слова, у тым ліку і ідэальную мараль (Піфагоравы залатыя вершы), што было замацавана і развіта ў своеасаблівую філасофскую традыцыю вялікім Платонам. Традыцыю, якая пазней будзе акрэслена Энгельсам як лагер ідэалізму, а Леніным – як лінія Платона ў процілегласць лагеру матэрыялізму або лініі Дэмакрыта, які такой усеагульнай асновай лічыў матэрыяльныя атамы. І на працягу усёй далейшай гісторыі еўрапейскай філасофіі (нешта вельмі падобнае, зрэшты, мы бачым і ў філасофіях усходніх) аж да сённяшняга дня паміж гэтымі двума кірункамі адбываецца выразнае процістаянне, як бы ілюструючы сабой славутую гегелеўскую барацьбу процілегласцей. Цікава, што гэты з нядобрым гучаннем тэрмін "барацьба" замацаваўся, аднак, пераважна ў філасофіі марксізму. Ён як бы абгрунтоўваў сабой другое, вельмі характэрнае і важнае для гэтай філасофіі паняцце, паняцце класавай барацьбы, дэманструючы яе крайнюю палітычную заангажаванасць і рэвалюцыйны, сацыяльна дэструктыўны, падрыўны па сваёй сутнасці характар. І хоць, напрыклад, і Герцэн таксама называў у свой час гегелеўскую дыялектыку алгебрай рэвалюцыі, у самога Гегеля азначаны тэрмін "барацьба" сустракаецца рэдка. Для Гегеля, як сведчаць абедзьве яго знакамітыя "Навукі логікі" і ў яшчэ большай ступені "Эстэтыка", куды больш важнай была катэгорыя адзінства ці нават тоеснасці процілегласцей як тыповая рыса агульнапазітыўнага настрою яго філасофіі і канечнай канструктыўнай яе накіраванасці на гарманічнае адзінства рэальнасці і ідэала. Праўда, і сам ён, імкнучыся быць паслядоўным ўсё ж такі ідэалістам, не заўсёды захоўваў

гэтую накіраванасць на гармонію як адзінства ідэальнага і матэрыяльнага, за што яму і даставалася ад яго архіматэрыялістычна настроеных ідэйных вучняў, нашчадкаў і спадкаемцаў.

Азначанае супрацьстаянне ідэалізму і матэрыялізму ў форме “барацьбы” дыялектычна супярэчлівых процілегласцей, ствараючы сабой адну з самых, можа быць, характэрных рысаў рэальнага еўрапейскага гісторыка-філасофскага працэсу, не абмяжоўваецца, аднак, толькі філасофіяй. У філасофіі барацьба гэтая атрымлівала і атрымлівае такія спецыфічныя асаблівасці дзякуючы таму, што менавіта ў філасофіі яно, гэтае супрацьстаянне, нясе на сабе, як ужо было сказана, асабліва выразны адбітак сацыяльна-палітычнай канфліктнасці. Гэта нярэдка прыводзіла да ператварэння філасофіі амаль ў цалкам палітызаваную ідэалогію, што якраз і здарылася з марксізмам і на што нават сам Маркс неаднойчы скардзіўся. Ды і ў ранейшыя гісторыка-філасофскія эпохі тую з’яву няцяжка назіраць, пачынаючы ўжо з антычных часоў. Больш таго, як зазначаў індыйскі філосаф-камуніст Д.Чатападх’яя, нешта аналагічнае існавала і ў старажытнаіндыйскай філасофіі, хоць тут безумоўна сыграла сваю ролю і гэткая ж палітычная заангажаванасць яго самога як камуніста. Цікава, між іншым, што Чатападх’яя цытуе пры гэтым платонаўскі “Сафіст”, дзе азначаная барацьба параўноўваецца Платонам з барацьбой паміж багамі і дэманамі і дзе да боку багоў адносяцца ідэалісты, а да боку дэманаў, зразумела ж, – матэрыялісты. Уплывала таксама ўласная спецыфіка філасофіі, адной з найважнейшых мэтаў якой з’яўляюцца і непасрэдныя пошукі ідэала, хоць самога гэтага тэрміна яшчэ па сутнасці і не існавала, прыкладам чаго можа служыць, напрыклад, хоць бы той жа Платон. У Платона такія пошукі былі настолькі тыповай рысай яго філасофіі, што складалі сабой, можна думаць, рысу і яго асабістага характару. Пра тое красамоўна можа сведчыць вядомая трагікамічная спроба яго палітычнага супрацоўніцтва з тыранам Дыянісіем. Магчыма, што дзякуючы якраз гэтай ягонай асабістай рысе магутная філасофская фігура Платона ўзнікае менавіта на тых старонках гісторыі, дзе антычная філасофія фактычна пачынала ўжо хіліцца да свайго заканамернага ўпадку. Упадку, які быў адзначаны выхадам на гістарычную арэну сафістаў, пасля чаго платонаўскі ідэалізм бачыўся ўжо парадаксальным анахранізмам. Згодна логіцы падзей, як яе апісвае канцэпцыя Шпенглера-Тойнбі-Сарокіна, ён, як і ўсякі ідэалізм, павінен бы быў узнікнуць куды раней, у самым пачатку цыклу развіцця старагрэчаскай філасофіі. Ягонае законнае месца ў гісторыі гэтай філасофіі дзесьці побач з Піфагорам (сваю з ім ідэйную роднаснасць часта падкрэсліваў і сам Платон), а не ў часы Пратагора і Горгія, што прапаведвалі ўжо матэрыялістычна-сенсорны скепсіс і нігілізм. Гэты парадокс нечакана слушна тлумачыць, як здаецца, нямецкі філосаф Курт Хюбнер, смела трактуючы платонаву канцэпцыю дзяржавы як толькі іронію і нават своеасаблівы розыгрыш, што як раз і супадае з эстэтыкай Гегеля і памянёнай канцэпцыяй Шпенглера-Тойнбі-Сарокіна.

Азначаная асаблівасць філасофіі як сродку пошукаў ідэалу сапраўды ўяўляе сабой, як будзе паказана пазней, найхарактэрнейшую рысу яе спецыфікі ў цэлым. Можна было б увогуле сказаць, што “барацьба” ідэалізму з матэрыялізмам і паслядоўнае чаргаванне іх на працягу амаль што усёй гісторыі філасофіі ёсць чаргаванне эпох, калі такія пошукі вяліся вельмі настойліва, з эпохамі поўнай адмовы і ад пошукаў і ад самога ідэалу. Аднак гэтая асаблівасць філасофіі абумоўліваецца не толькі такой яе ўнутранай спецыфікай, але і дастаткова выразнымі куды больш шырокімі заканамернасцямі, што ахопліваюць сабой цалкам і грамадства і ўсю яго культуру.

Будучы адным з істотнейшых структурных узроўняў культуры ў цэлым і духоўнага яе пласта ў прыватнасці, філасофія сама развіваецца ў кантэксце ўсяе культуры, перажываючы вядомыя ўжо нам фазы, тэарэтычна прадбачаныя Гегелем і з эмпірычных пазіцый бліскуча пацверджаныя Шпенглерам, Тойнбі і Сарокіным. У гэтым сэнсе яна ў прынцыпе нічым не адрозніваецца, напрыклад, ад развіцця мастацтва (Гегель якраз і выказаў амаль што ў яўнай форме сваю канцэпцыю агульнакультурнага развіцця ў сваіх “Лекцыях па эстэтыцы” менавіта на матэрыяле мастацкай культуры). У мастацкай культуры, як вядома, гэтыя фазы рэалізуюцца ў такой не толькі тэарэтычна зразумелай, але і пачуццёва выразна ўспрыманай з’яве, як мастацкі стыль. Сувязь яго з фазамі гістарычнага развіцця была прыкмечана яшчэ да Гегеля славутым даследчыкам гісторыі мастацтва антычнасці Вінкельманам і пацверджана такімі

пазнейшымі мастацтвазнаўцамі, як Вёльфлін, Кон-Вінер і Дворжак. І ў філасофіі вышэйазначаныя філасофскія напрамкі, акрэсленыя як ідэалізм і матэрыялізм, таксама могуць быць трактаваныя як своеасаблівыя стылі мыслення. Не трэба асаблівага напружання думкі, каб убачыць глыбокую роднаснасць паміж, напрыклад, класіцызмам і ідэалізмам, з аднаго боку, і натуралізмам і матэрыялізмам, з другога (тое роднаснае ўзаемасупадзенне можа быць, як убачым ніжэй, прасочана нават куды больш дэталёва і дакладна). З пункту погляду стылістычнай тыпалогіі гэта з’явы аднаго і таго ж характару. Больш таго, як і мастацкія стылі, ідэалізм і матэрыялізм гэтак жа сама і з той жа перыядычнасцю чаргуюцца ў гісторыі філасофіі, адпавядаючы пэўным фазам у яе развіцці і ў агульных рысах нават у часе супадаючы з чаргаваннем стыляў мастацкіх. У савецкія, праўда, часы такое параўнанне лічылася б проста недапушчальнай крамолай. Ды і мастацкі рэалізм як найвышэйшы ў эстэтычным сэнсе слова стыль, які гарманічна аб’ядноўвае ў сабе змест і форму, адпавядаючы катэгорыі прыгожага, добра стасуецца з рэалізмам філасофскім ў сучаснай неатамісцкай трактоўцы гэтага тэрміна, што выразна суадносіцца з катэгорыяй ісціны ў гегелеўскім яе разуменні, таксама спалучаючы ў дыялектычна-супярэчлівым адзінстве ідэальнае і матэрыяльнае, дух і матэрыю.

Зрэшты, такое расшыранае разуменне паняцця стылю і ужыванне адпаведнага тэрміна прапаноўваў яшчэ той жа Шпенглер, распаўсюджваючы яго на ўсю культуру ўвогуле, уключаючы і пласт культуры матэрыяльнай. У сферы апошняй шырока ўжывалі тое ж самае паняцце такія эканамісты, як А.Шпітгаф і Р.Тоні. Гэтыя эканамісты, як па сутнасці і Макс Вэбер, пераканаўча паказалі, што і матэрыяльная культура як сістэмная сукупнасць на гэты раз рэчыўна-матэрыяльных каштоўнасцей, таксама развіваецца ў выніку вышэйазначанай “барацьбы” ідэальнага і матэрыяльнага, духа і матэрыі, праходзячы знаёмы нам ужо працэс развіцця з яго фазамі пад”ёму, росквіту, упадку і поўнага заняпаду, нагадваючы шпенглераўскія поры года і зноў-такі ўтвараючы сабой адпаведную стылявую тыпалогію. Таму разгляданае паняцце ідэалу гэтак жа адносіцца і да эканомікі як своеасаблівай тэорыі культуры матэрыяльнай. Зыходзячы з гэтага нам тут сапраўды няма патрэбы прасочваць дакладна і ў дэталях, як жа адбываўся азначаны пошук ідэалу ў гісторыі філасофіі. Філасофія сама перажывала гэтыя фазы барацьбы ідэальнага і матэрыяльнага, будучы толькі часткай куды больш шырокага соцыякультурнага поля, што стварае сабой агульную арэну, на якой развіваецца гісторыя культуры ўвогуле і разыгрываецца драма вышэйазначанай “барацьбы процілегласцей”[42].

Увогуле, трэба адзначыць, што даўняя, стаўшая амаль што ўжо класічнай, традыцыя, згодна якой менавіта ў філасофіі трэба шукаць адказу на ўсе самага шырокага плану пытанні пра глыбінную сутнасць прыроды і чалавека, для пастаўленай тут праблемы ідэалу і яго пошукаў сёння не выдаецца цалкам справядлівай. Паколькі сама філасофія ўяўляе сабой па сваёй першапачатковай значнасці пэўнае разуменне паняцця ідэалу і прапануе нейкую гатовую ўжо яго фармулёўку, яна не дае магчымасці выкарыстання яе ў якасці адзінага інструмента для вырашэння праблемы ідэалу ў яго абстрактнай агульнасці. З-за таго, што гэта з’явілася б лагічнай памылкай, вядомай пад назваю idem per idem (тое праз тое ж). А то і ўвогуле можа ўзнікнуць вядомы лагічны парадокс, акрэслены некалі Бертранам Раселам як парадокс цырульніка (раселаўскі цырульнік не меў права галіць самога сябе таму, што мог сам галіцца, у выніку чаго ўвогуле станавілася немагчымым зрабіць якую-небудзь лагічна правільную

---

[42] Мы ўвогуле спецыяльна планавалі прааналізаваць сацыякультурны працэс з пазіцый больш-менш строгага структурна-функцыянальнага падыходу, і першая частка працы (менавіта структурная) была зроблена і выдадзена ў 2000 г. пад назовам ”Філасофія культуры (уводзіны ў тэарэтычную культуралогію)”. Але напісаць і тым болей выдаць другую і, па сутнасці, галоўную частку яе -- функцыянальную, планаваную як “Філасофія культуры (уводзіны ў тэарэтычную гісторыю культуры)”, так і не ўдалося як з суб’ектыўных (узрост і здароўе), так аб’ектыўных (агульнае непрыняцце яе з боку калегаў) прычын. Але віртуальна яна выразна бачыцца і сёння, калі, напрыклад, выдадзеную ўжо структуру як папярэчны, так бы мовіць, зрэз культуры разгледзець, прывёўшы яе, так бы мовіць, у дзеянне, у яе прадольным, часава-функцыянальным, гістарычным аспекце, абапіраючыся на логіку прынятай тут агульнай гісторыка-філасофскай канцэпцыі. І адзіная тут надзея на аднадумцаў, якія абавязкова, хоць і ў далёкім хутчэй за ўсё будучым, але, трэба думаць, з’явяцца і завершаць гэту работу.

выснову, як гэта мела месца яшчэ і ў славутым антычным парадоксе пра лгуна-крыцяніна). Пра тое ж гаворыць і вядомая ў матэматычнай логіцы тэарэма Гёдэля. Азначаная тэарэма даказвае, як вядома, што немагчыма без супярэчнасцей апісаць нейкую сістэму толькі яе ўнутранымі, сваімі сродкамі, не выходзячы за яе знешнія межы. Філасофія ж таксама ўтварае сабой падобную сістэму, і ў гісторыі філасофіі магчымы такія парадоксы, калі яна вывучаецца ізалявана ад больш шырокага паняцця гісторыі культуры, як гэта пераважна і рабілася да нашага часу, г. зн. да ўзнікнення тэарэтычнай культуралогіі.

Нешта падобнае можна назіраць і ў гісторыі філасофіі, асабліва калі ў лагічную аснову такога курса кладзецца толькі знешняя храналогія або геаграфічна-прасторавая характарыстыка. Так, напрыклад, стала ўжо пэўнай агульнапрынятай гісторыка-філасофскай традыцыяй адносіць іанійскіх філосафаў-матэрыялістаў Фалеса, Анаксімандра і Анаксімена да храналагічнага пачатку антычнай філасофіі, да яе, згодна шпенглераўскаму выразу, вясны. У сапраўднасці ж філасофія матэрыялістычнага напрамку ўзнікае звычайна ў канцы той ці іншай сацыяльна-культурнай эпохі, да якой належалі фактычна і памянёныя філосафы. Што гэта быў менавіта канец эпохі, яе своеасаблівы fin du siecle, сведчаць у мастацкай літаратуры такія сучасныя гэтым філосафам паэты, як Сапфо, Архілох і Анакрэонт, у творчасці якіх гэты fin du siecle выразіўся вельмі выразна ў сваёй эстэтыка-мастацкай спецыфіцы. Нешта аналагічнае можна было б сказаць і пра неаплатанізм, які звязваецца звычайна з храналагічным канцом антычнай філасофіі. На самой жа справе, выступаючы на гістарычную арэну побач з хрысціянствам і маючы з ім вельмі шмат істотных агульных рысаў, ён як ідэалізм уяўляе сабой, наадварот, пачатак ужо новай сацыякультурнай эпохі, эпохі сярэднявечча або, іншымі словамі, феадалізму. Нават сёння выразна праяўляецца магчымасць чагосьці аналагічнага ў нас на Беларусі, калі, зноў такі абапіраючыся толькі на фармальна храналагічную паслядоўнасць, некаторыя лічаць, што філасофскай асновай адраджэння беларускай культуры можа быць толькі сучасная філасофія еўрапейскага постмадэрнізму, якая, аднак, па сутнасці сваёй ёсць не што іншае, як філасофія крайняга сацыяльна-культурнага ўпадку. Ясна, што падобнага роду парадоксы, калі змешваюцца і блытаюцца дыяметральна процілеглыя з'явы, вельмі рызыкоўная рэч, асабліва калі справа датычыць праблемы шукання ідэалаў, маючай не толькі тэарэтычнае, але і надзвычай вялікае практыка-палітычнае значэнне.

Сказанае яшчэ раз выразна пацвярджае неабходнасць новага, куды больш шырокага падыходу як да праблемы ідэалу, так і да самой філасофіі як пэўнага інструмента вырашэння гэтай праблемы. Паколькі прадмет вывучэння не можа быць адначасова і інструментам такога вывучэння, тут патрэбная ўжо нейкая метафіласофія, якая адыгрывала б ролю такога інструмента. Гэта, уласна кажучы, мелася ўжо на ўвазе, калі гаварылася вышэй пра патрэбу ў філасофіі, якая аб'ядноўвала б у сабе і ідэалістычны і матэрыялістычны яе варыянты, бо і раней было відавочна, што, напрыклад, курсы гісторыі філасофіі, напісаныя з пазіцый толькі аднаго якога-небудзь з азначаных варыянтаў, адрозніваліся адзін ад другога амаль што дыяметральна процілеглым чынам. Гэта тым болей важна пры вырашэнні праблемы ідэалу, якая патрабуе, як было толькі што сказана, куды больш шырокага падыходу. Такі падыход мог бы даць сёння менавіта агульнакультуралагічны падыход, хоць ён яшчэ толькі-толькі пачынае ў нас распрацоўвацца. Паняцце ідэалу ўвогуле, як будзе паказана ніжэй, існуе не толькі ў духоўным, але і ў мастацкім і нават у матэрыяльным пластах культуры як цэласнай універсальнай сістэмы. Але і агульнакультуралагічны падыход таксама мае пэўную абмежаванасць: ён не распаўсюджваецца на ўсю акаляючую рэчаіснасць і ў асаблівасці на прыроду, дзе ідэальнае, як убачым, так жа распаўсюджана вельмі шырока.

Таму перш чым разглядаць паняцце ідэалу з гэткага пункту погляду, яно павінна быць прааналізавана спачатку з нейкіх самых агульных і куды больш шырокіх пазіцый, з якіх можна было б адзіным позіркам ахапіць усю тут нас цікавячую праблематыку як адзіную, цэласную сістэму, як гіганцкіх, так бы мовіць, памераў аб'ект. Такія пазіцыі, у сваю чаргу, патрабуюць і адпаведнага, гэтак жа шырокага і аб'ёмістага даследчага інструмента, або метаду. Паколькі філасофія, якая заўсёды выступала па традыцыі і ў ролі такога метаду (зноў успомнім усё таго ж Энгельса і яго работу "Людвіг Фейербах і канец класічнай нямецкай філасофіі", дзе якраз за

філасофіяй і замацоўвалася такая роля), сама ўваходзіць, як мы бачылі, у склад гэтага аб’екта, тут спатрэбіцца ў якасці такога інструмента ўжо нешта накшталт метафіласофіі, своеасаблівая філасофія філасофіі. І тады перад намі якраз і ўзнікае вышэйпамянёны раселаўскі парадокс у выглядзе самой гэтай філасофіі філасофіі.

Справа, аднак, не такая ўжо безвыходная. Нас тут можа выручыць тое самае адрозненне сістэмы ад метаду, пра што заўсёды гаворыцца, калі размова ідзе пра Гегеля. Менавіта ў гэтай розніцы паміж метадам і сістэмай і крыецца шуканы выхад з парадаксальнай сітуацыі. Не трэба асаблівага напружання думкі, каб убачыць, што метад менавіта і выступае тут як больш агульнае і шырокае паняцце, чым сістэма, як той інструмент даследавання, што нам якраз і патрабуецца і якім implicite даўно ўжо карыстаюцца пры ацэначным разборы гісторыі філасофіі. І тады цалкам можна абыйсціся і без шакіруючага наш стылістычны густ пачварнага тэрміна “філасофія філасофіі”.

Паняцце ідэалу ў яго сучасным агульнафіласофскім сэнсе

У абставінах сучаснага агульнаграмадскага крызісу, калі ў нас і ў сферы духоўнай культуры і той жа філасофіі пасля краху марксізму-ленінізму ўтварыўся своеасаблівы ідэйны вакуум, прыходзіцца амаль што ўсё, уключаючы і светапогляд, пачынаць, як кажуць будаўнікі, з нулявога цыклу. Гэта асабліва важна менавіта цяпер, калі існуе пэўная небяспека па традыцыі зноў запазычыць адкуль-небудзь збоку тое, што сёння ніяк нам не пасуе. Найбольш прыгоднай для нашай мэты была б, як ужо гаварылася, нейкая цэласная філасофія, якая аб’ядноўвала б у сабе і “лінію Платона” і “лінію Дэмакрыта” і пра неабходнасць якой справядліва ўжо пішуць, напрыклад, Б. Г. Шуліцкі і Н. В. Тузаў. Аднак, каб пазбегнуць магчымай у такіх выпадках непажаданай эклектыкі[43], трэба зрабіць такі іх сінтэз, які спалучаў

[43] Эклектыка, гэты адпаведнік эстэтычнай катэгорыі брыдоты ў класічным мастацтве, пануе сёння і нават прызнаецца законнай не толькі ў мастацтве сучасным, але і ў сучаснай філасофіі, пачынаючы, як піша К. Лёвіт (107, 338-340), фактычна з Ніцшэ (у філасофіі ў цэлым мы знаходзім яе ўжо ў антычныя часы і зноў такі ў пераважна сацыяльна-упадачныя эпохі). Асабліва ж жахлівыя формы эклектыкі паказала філасофія постмадэрнізм, якому, нажаль, аддалі даніну і многія сённяшнія беларускія філосафы, як, напрыклад, паважаныя Акудовіч, Бабкоў, Булгакаў, Мацкевіч і інш. Постмадэрнізму праблема ідэалу ўвогуле, як кажуць, не па зубам, бо яна сваім культам менавіта эклектыкі і крытыкай так званага “логацэнтрызму” (тэрмін, спецыяльна вынайдзены постмадэрністамі) прынцыпова адмаўляе нават самую логіку як аснову не толькі філасофскага, але і проста чалавечага мыслення. Таго, дзякуючы чаму чалавек і сёння завецца homo sapiens’ам і пакуль што гэтым, дзякуй богу, адрозніваецца ад звыклай жывёліны. Але і мысленне бывае рознае, і таму, калі, напрыклад, шаноўны г-н Мацкевіч, жадаючы высмеяць аўтара гэтых радкоў, цытуе, вырываючы іх з вуснага кантэксту, словы, згодна якім ягоныя, то-бок, мае філасофскія карані знаходзяцца ў вёсцы, і, насуперак маёй “деревенскости”, падкрэслівае ўласную гарадскую вучонасць, спасылаючыся на шматлікіх сваіх сталічных маскоўскіх і ленінградскіх настаўнікаў, то і я тут спашлюся на свайго настаўніка Іمануіла Канта, які пісаў, дарэчы, што “...здольнасць суджэння (філасофскага! – М. К.) ёсць адразняльная рыса так званага прыроднага розуму (Mutterwitz) і адсутнасць яго нельга дапоўніць ніякай школай” (Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft. Leipzig, Vlg. Reclam, S. 234, у рускім перакладзе Кант, т.3, ст. 218), і ў зносцы Кант тлумачыў далей гэта такімі словамі, што, паважаючы ўсё такі г-на Мацкевіча, прыводзіць іх тут не стану. Таму і прыходзіцца, спасылаючыся ўвогуле на філасофію, карыстацца фактычна філасофіяй класічнай, не толькі не разбураўшай з дапамогай эклектыкі нармальнае чалавечае мысленне, але і даўшай у свой час яго найвышэйшыя, таксама класічныя ўзоры хоць бы ў асобе таго ж самага Гегеля, другога і галоўнага майго настаўніка. “Класічным” жа, адкрыта і нават задзірліва “класічным” узорам і прыкладам ужывання пад сцягам навізны і арыгінальнасці гэткай эклектыкі можа служыць выдадзеная ў Мінску ў 2001 г., няхай ён мне даруе такую на яго спасылку, кніга І. В. Марозава “Основы культурологии (архетипы культуры)”, дзе пачатак яе з усвядомленай ліхасцю, як у здзеклівай пародыі, аказаўся пастаўленым ў канцы тэкста, а канец – у яго пачатак і дзе гэтак жа ліха перамешаны і перабоўтаны яго змест, каб пазбавіць яго не толькі хоць бы якой бы там ні было логікі, але проста звычайнага сэнсу. І гэта ў кнізе з такім абавязваючым загалоўкам! Праўда, кніга тая была выдадзена ў Мінску тыражом у 3100 асобнікаў, а, напрыклад, кніга мая пра бляск і трагедыю ідэла на блізкую тэму і выдадзеную прыблізна ў той жа час, але з устаноўкай на

бы гэтыя два філасофскія напрамкі арганічна і які адпавядаў бы сучасным патрэбам як самой філасофіі, так і аб'ектыўна акаляючага нас сацыяльна-культурнага стану рэчаў. Здзейсніць такі сінтэз можна толькі абапіраючыся на сапраўды фундаментальныя дасягненні сусветнай філасофскай думкі і менавіта з тых перыядаў у яе гісторыі, калі яна перажывала свой росквіт, а не ўпадак, арыентуючыся, фігуральна кажучы, на яе чыстым снегам ззяючыя вяршыні, а не на забалочаны паміж імі дол.

Адной з такіх вяршынь тут па праву можа быць названа не раз памінаная ўжо філасофія Гегеля, гэта сапраўды найвышэйшае дасягненне сусветнай філасофіі. Тым больш, што ў яго ёсць і работа, спецыяльна прысвечаная праблеме ідэалу, на якую ў нас мала звярталі, на жаль, увагі, – яго памянёныя ўжо славутыя "Лекцыі па эстэтыцы", дзе, нягледзячы на дыктуемыя загалоўкам абмежаванні, ідэал разглядаецца ў дастаткова шырокім, можна сказаць, агульнакультурным аспекце. Але і Гегель нас сёння не можа цалкам задаволіць. Была пэўная ўсё ж такі справядлівасць у крытыцы, якой падвяргалі яго не вельмі верныя яму вучні Маркс і Энгельс і згодна якой Гегелю была ўласціва пэўная супярэчнасць паміж метадам і сістэмай.

Сапраўды, метад яго, вядомы пад назваю дыялектычнай логікі, складае і зараз неперасўзыдзеную заслугу вялікага філосафа, што б там ні гаварылі ўслед за Трэндэленбургам колішнія і цяперашнія шматлікія яго крытыкі. Гэты метад знаходзіць сабе сёння бліскучае пацвярджэнне як у тэарэтычным, так і асабліва ў эмпірычным аспектах. У плане тэарэтычным дыялектычны метад выдатна пацвердзіўся сучаснай тэорыяй сістэм, кібернетыкай і рознымі сістэмамі шматзначнай матэматычнай логікі, дзе, напрыклад, структура і элементы адназначна стасуюцца з катэгорыямі агульнага і асаблівага, узаемадзеянне паміж прамымі і адваротнымі сувязямі – з катэгорыяй дыялектычна-супярэчлівага адзінства процілегласцей, і шматзначная (асабліва чатырохзначны яе варыянт) логіка добра пасуе да апісання працэсу развіцця як знаёмай ужо нам барацьбы процілегласцей. У эмпірычным аспекце гегелева дыялектычная логіка да здзіўлення дакладна стасуецца з вынікамі пераважна эмпірычных даследаванняў тых жа Шпенглера, Тойнбі і Сарокіна, не кажучы ўжо аб канкрэтна-фактычных назіраннях у галіне мастацтвазнаўства, зробленых у свой час вядомымі мастацтвазнаўцамі, пачынаючы з І. Вінкельмана і канчаючы Г. Вёльфлінам (сёе-тое ў эстэтычным аспекце гэтага было зроблена і ў нас на Беларусі, хоць і затаптана маскоўскімі афіцыйнымі партідэолагамі і тутэйшымі іх паслугачамі). Але ўзятая як пэўная сістэма, гегелеўская філасофія сапраўды не вельмі адпавядае прынятаму яе творцам дыялектычнаму метаду, бо ў ёй яўна пераважвае, як мы ўжо бачылі, ідэальнае над матэрыяльным. Дасягнуць поўнай раўнавагі паміж ідэальным і матэрыяльным або, гаворачы яго ж словамі, гарманічнага адзінства (Гегель часта ўжываў нават слова "тоеснасць"!) ідэальнага і матэрыяльнага не ўдалося і яму. Да гэткага адзінства, зрэшты, вельмі блізка падыходзіў Шэлінг, але той дасягаў яго занадта дарагою цаной, ахвяруючы ў пэўнай меры і самім дыялектычным метадам, што надавала яго сістэме некалькі нерухомы, застылы выгляд, нягледзячы на вельмі цікавыя паасобныя высновы.

Усё сказанае, як і ўвогуле пастаянная барацьба паміж ідэальным і матэрыяльным амаль што на ўсім працягу гісторыі філасофіі, уключаючы сюды не толькі еўрапейскую, але і інда-кітайскую філасофскую думку, пачынаючы з старажытных яе часоў, прымушае нас тут разгледзець гэтую праблему з самага пачатку, так бы мовіць, ab ovo. Да гэтага ж змушвае і паняцце ідэалу, вакол якога з прычыны вялікай яго заангажаванасці не толькі ў соцыякультурнай, але і ў чыста палітычнай практыцы, нягледзячы на адносна кароткі час яго канкрэтнага гісторыка-філасофскага існавання, таксама накапілася шмат яшчэ можа большай блытаніны. Зразумела, што гэта можа быць тут толькі вельмі сціслы і абстрактны, схематычны разгляд, нешта накшталт своеасаблівай лагічнай мадэлі. Такія схематычныя мадэлі па нядобрай традыцыі ў гуманітарных навуках і ў філасофіі таксама, на жаль, не карыстаюцца вялікай павагай, асабліва на сённяшнім Захадзе пад уплывам пануючага там дэструктывісцкага ірацыяналізму. Маўляў, нельга заганяць у пракрустаў ложак абстрактнай логікі трапяткое цела

класічную філасофію, агульную тэорыю сістэм і на беларускай мове, -- мая кніга мела тыраж усяго толькі 200 асобнікаў. Калі крыху ўдумацца ў гэты факт, пэўная логіка тут усё такі выразна праглядвае.

жывой рэальнасці (гэтак жа, зрэшты, падыходзяць там многія і да праблемы ідэалу). Тое ж самае, праўда, па іншай ужо прычыне,назіралася і ў савецкія часы ў нас, калі філасофскія невукі марксісцка-ленінскай выпечкі зацята ваявалі супраць кібернетыкі і якія ніяк не маглі ўцяміць, што лагічная мадэль – гэта тое ж самае, што каардынатная сетка на геаграфічнай карце. Абрысы мацерыкоў і рэкі там сапраўды ніколькі не супадаюць з мерыдыянамі і паралелямі, але без апошніх нават самая падрабязная карта становіцца нікому не патрэбнай. Зрэшты, каардынатная сетка сама з’яўляецца своеасаблівай лагічнай мадэллю менавіта паверхні зямнога шара, а не чаго-небудзь іншага. Або, можа яшчэ больш блізкае ла ісціны параўнанне: формы рэальных прадметаў дакладна амаль што ніколі не супадаюць з абстрактнымі геаметрычнымі фігурамі, але з гэтай прычыны адмаўляць геаметрыі права на існаванне было б проста невыказнай глупотай.

У ролі такога першапачатковага паняцця, з якога, звычайна, і пачынаецца сур”ёзнае філасофстваванне і якое кладзецца звычайна ў аснову і лагічнага мадэліравання той ці іншай сістэмы, выступае ў пераважнай колькасці выпадкаў паняцце быцця. З гэтым пагаджаецца і сама гісторыя філасофіі. Яно ў самай агульнай форме ставіць пытанне аб тым, што значыць *быць*, *існаваць* і што азначае само гэтае *быццё*. З гэтага кардынальнага пытання пачынаюць і зыходзяцца на ім амаль што ўсе філасофскія школы і кірункі, уключаючы і ідэалізм з матэрыялізмам. Як вядома, Энгельс таксама пачынаў свой “Анты-Дзюрынг” з аналізу гэтага сакрамантальнага для філасофіі паняцця. Сустракаліся, праўда, і такія філосафы, як, напрыклад, старагрэчаскі сафіст Горгій, якія сцвярджалі, што ўвогуле нічога няма, як няма і самога быцця. Зрэшты, і ў нас на Беларусі нядаўна адзін паміналы ўжо тут філосаф Акудовіч, таленавіты, дарэчы, чалавек, прыйшоў да вываду, што не толькі быцця, але і самога “яго няма”[44]. Гэта яшчэ раз пацвердзіла шпенглераўскае разуменне слова “сучаснік”. Сапраўды, наш сацыяльна-гістарычны перыяд вельмі падобны да тых старажытных часоў, калі жыў і тварыў азначаны Горгій!

Паняцце, або, дакладней кажучы, катэгорыя быцця як катэгорыя абсалютнага пачатку мае настолькі адцягнены, агульны характар, што яно супадае і з небыццём, але з такім небыццём, з якога, як услед за Дыянісіем Арэапагітам гаварыў славуты мысліцель Сярэднявечча Майстар Экхарт, узнікае ўсё. А старажытныя філосафы Індыі і Кітая сцвярджалі, што яно наогул “сабе не мае пары”. “Дао пустое, але ў стасаванні невычарпальнае, о, найглыбейшае, яно здаецца прабацькам усіх рэчаў”, пісаў, напрыклад, Лао-Цзы. Той жа прыблізна змест заключае ў сабе і будысцкая нірвана. Нездарма Гегель, разглядаючы праблему ўзаемаадносін быцця і небыцця, прыходзіў да вываду, што іх дыялектычнае адзінства ўтварае сабой таксама найважнейшую філасофскую катэгорыю – катэгорыю станаўлення. Цікава, што да гэткага ж выніку далучаецца зусім ужо з процілеглага боку канкрэтнай эмпірыі і канкрэтная навука фізіка. Сучасная фізіка таксама прыходзіць да катэгорыі адзінства быцця-небыцця як вакууму, здольнага, аднак, спараджаць элементарныя часціцы, з якіх складаецца ўвесь існуючы рэальны Сусвет (4).

Філосафы не спыняюцца, аднак, толькі на канстатацыі гэтага катэгарыяльнага паняцця і даволі дружна вылучаюць у ім яшчэ два дыялектычна-супярэчлівыя, як казаў Гегель, бакі: аб’ектыўны і суб’ектыўны. Гэтая дыялектычнасць быцця імпліцытна адчуваецца таксама амаль што з антычных часоў, але выразна фармулюецца па сутнасці толькі вялікай нямецкай класічнай філасофіяй. Не кажучы ўжо пра Канта, які рашуча супрацьпаставіў аб’ект і суб’ект, занадта абсалютызаваўшы гэтае супрацьпастаўленне, бачыў гэтую дыялектычную дваістасць быцця і Гегель. У сваёй славутай “Фенаменалогіі духу” ён якраз і пачынае разгляд праблемы з канстатацыі таго факта, што ўжо ў самым першапачатковым акце пачуццёвага ўспрыняцця нейкай канкрэтнай, “гэтай” (dieses) рэчы, якой мы прыпісваем стан аб’ектыўнага існавання – быцця, хутка вынікаюць гэтыя два істотныя бакі азначанага быцця: аб’ектыўны і суб’ектыўны, так што, напрыклад, штосьці, чаму было прыпісана такое аб’ектыўнае існаванне, на праверку

---

[44] Гэткае філасофскае самазабойства, думаецца, рабілася тут, аднак, хутчэй, каб даказаць задняй думкай і факт неіснавання самой беларускай нацыі.

аказвалася часам усяго толькі суб’ектыўнай ілюзіяй і наадварот. І на справе заўсёды працэс пазнання здзяйсняецца так, што “Я” валодае даставернасцю *праз* нешта іншае, а менавіта праз рэч; а гэта апошняя даставерная гэтак жа толькі *праз* штосьці іншае, а менавіта праз “Я”. Цікава, дарэчы, што Гегель прадбачыў нават намнога пазнейшыя спрэчкі ў сучаснай фізіцы наконт ролі прыбора ў навуковым пазнанні, сцвярджаючы, што пазнанне ўяўляе сабой спецыфічную прыладу, і “стасаванне прылады да якой-небудзь рэчы не пакідае яе ў тым выглядзе, у якім яна ёсць для сябе, а, наадварот, фарміруе і змяняе яе”.

Усходняя філасофія таксама, асабліва старажытнакітайскі даасізм ў асобе таго ж Лао-Цзы, ужо з самага пачатку падкрэслівала і тут прынцыповую “недуальнасць” быцця, у якасці чаго ў іх выступае дао (шлях) і ў якім Я і Не-Я абсалютна не супрацьстаяць адно другому. Вядомая кітаістка-культуролаг Т. П. Грыгор”ева наогул лічыць, што менавіта ў гэтым якраз і заключаецца ўся розніца паміж светаўспрыняццем у культурах Усходу і Захаду. А адзін з асновапаложнікаў дзэн-будызму Сэн-Чань дык і зусім быў упэўнены, што ўсе процілегласці з’яўляюцца толькі вынікам нашага няведання. Але і ў кітайскіх філосафаў назіраецца глыбокая дыялектыка ян (мужчынскае, светлае) і інь (жаночае, цёмнае), якія, аднак, не змагаюцца па-геракліцтаўску паміж сабой, а мякка, як на вядомым кругападобным чорна-белым сімвале, суіснуюць у амаль што эратычных абдымках спакойна-рытмічнага чаргавання падобна ўздыху і выдыху, у чым, як убачым пазней, крыецца свая глыбокая ісціннасць.

Сучасныя філасофы-постмадэрністы, пачынаючы ледзь не з Хайдэгера, ставяць таксама пад сумненне гэтую дыялектычную “дуальнасць” аб’екта і суб’екта, абмяжоўваючыся, аднак, толькі ўжо суб’ектыўным фактарам і супадаючы фактычна з суб’ектыўным ідэалізмам, знакамітымі прадстаўнікамі і “сучаснікамі”, па Шпенглеру, якога з’яўляліся англійскі епіскап Берклі і куды больш яшчэ старэйшыя антычныя скептыкі на чале з па-свойму славутым Піронам. У гэтым сэнсе, калі ўжо перайсці на іранічны стыль, вельмі смелую і, трэба прызнаць, самакрытычную характарыстыку постмадэрнісцкаму дэструктывізму, які сціпла называецца ў іх дэканструктывізмам, зрабіў сам ужо знаёмы нам Жак Дэрыда, які неяк на старонках маскоўскага часопіса “Філасофскія навукі” параўнаў філосафа-постамадэрніста... з мастурбантам, што таксама ўмее абыходзіцца без рэальнага аб’екта. Трэба прызнаць, аднак, што і матэрыялісты з свайго боку выразна прадэманстравалі тут другую, процілеглую ўжо аднабаковасць, аб’явіўшы вуснамі Энгельса, што быццё мае толькі аб’ектыўна-матэрыяльны характар, а суб’ект усяго толькі, як люстэрка, пасіўна адлюстроўвае яго, аб чым сведчыць як беларуская, так і сама нямецкая форма гэтага тэрміна – Abspiegelung (Spiegel па-нямецку якраз і азначае люстэрка). Але і тады нялёгка адказаць на заканамерна ўзнікаючае пытанне, адкуль жа бярэцца само тое люстэрка і што яно такое ёсць.

Як бы там ні было, але калі згодна з дыялектычным метадам стаяць на з самага пачатку абраных тут намі пазіцыях цэласнай, рэалістычнай філасофіі, не збіваючыся на крайнасці ідэалізму і матэрыялізму, таксама трэба прыняць за зыходны пункт нашага аналізу менавіта дадзенае адзінства аб’ектыўнага і суб’ектыўнага фактараў быцця. Тым болей, што ўжо на гэтым, вельмі абстрактным яшчэ ўзроўні разумавання можна бачыць і тое, што яно непасрэдна датычыць і цікавячай нас тут праблемы ідэалу, бо слова гэтае ўжываецца нават у звыклай моўнай практыцы як у аб’ектыўным, так і суб’ектыўным варыянтах яго значэння. Пераважна ў большай сваёй частцы ўвогуле ўся філасофія магла б быць лагічна выведзена з гэтай дыялектычна супярэчлівай адносіны паміж суб’ектам і аб’ектам, як і азначаная вышэй “барацьба” ідэалізму і матэрыялізму, што запаўняла сабой яе гісторыю, будучы цесна звязанай з аб’ектна-суб’ектнай прыродай зыходнага паняцця быцця.

Аднак, і гэтага ўсё ж такі было б недастаткова, каб зрабіць, так бы мовіць, лагічную структурна-функцыянальную мадэль філасофіі як цэласнай у сінхранічным і дыяхранічным аспектах сістэмы. Самі яе дыялектычныя складнікі аб’ект і суб’ект у сваю чаргу маюць па-асобку такую ж складаную дыялектычна-супярэчлівую прыроду. Маюць сваё агульнае і асаблівае, сваю сутнасць і з’яву, самі выступаючы адзін і другі як дыялектычна ж супярэчлівыя, рухомыя аб’ектыўныя адзінствы. Толькі ў такім выпадку азначаная мадэль можа мець пэўнае эўрыстычнае значэнне і можа дапамагчы пры рашэнні больш вузкіх, прыватных філасофскага

характару праблем, як, напрыклад, тая ж праблема ідэалу. Нельга палохацца тут выказанага некалі Марксам у пісьме ў рэдакцыю часопіса “Отечественные записки” тэзіса аб немагчымасці існавання нейкай універсальнай адмычкі да любой гісторыка-філасофскай праблемы. У гэтым выказванні праявіўся вельмі характэрны нават для класічнага марксізма рэлятывізм, згодна якому ўвогуле не існуе абсалютнай ісціны і які быў тады ж пацверджаны Энгельсам у яго “Анты-Дзюрынгу”, гэтым адзіным больш-менш сістэматычным, хоць і даволі дылетанцкім, па строгай заўвазе Э. Трольча, выкладзе марксісцкай філасофіі (варта ўспомніць, дарэчы, у гэтай сувязі і несправядліва зласлівую крытыку Энгельсам самога Дзюрынга за яго, напрыклад, прыхільнасць да аксіяматычнага метаду, метаду, які стаў у сучаснай навуцы адным з магутнейшых сродкаў навуковага даследавання). Пазней у расійскіх бальшавікоў гэты рэлятывізм паказаў сябе ў сваім зусім ужо жахлівым абліччы, калі ён быў прыменены імі і да маральна-этычнай праблематыкі. Мараль таксама трактавалася імі рэлятыўна, маючы толькі сітуатыўны характар, і не было для іх больш заклятага ворага, чым абсалютная мараль рэлігійнага тыпу. Успомнім сумна вядомыя словы Леніна: маральнае ўсё, што садзейнічае перамозе камунізму, а значыць, і ўсё, што тварылася на аснове таго тэзіса ў савецкім архіпелазе Гулаг! Нездарма ж нават Г. В. Пляханаў параўноўваў мараль бальшавікоў з гатэнтотскай мараллю, згодна якой добра, калі я ў цябе ўкраў жонку, і дрэнна, калі ты ўкраў жонку ў мяне.

У чыста лагічным плане марксізм дапускаў тут, дарэчы, тую ж самую непаслядоўнасць, што і ў асноўным сваім палажэнні аб так званым дыялектычным матэрыялізме, гэтак жа сама, як і там, здраджваючы метаду, у вернасці якому ён кляўся на кожным кроку. Абсалютная ісціна існуе і існуе менавіта ў дыялектычна супярэчлівым адзінстве з ісцінай адноснай, што таксама ляжыць у яго аснове. Вось што гаворыць нам дыялектычная логіка. І ў гэтым сэнсе кожная дастаткова агульная лагічная мадэль пэўнай сістэмы можа разглядацца як абсалютная ісціна толькі ў межах гэтай сістэмы, што выдатна дэманструе нам, напрыклад, сучасная матэматыка з яе вядомай тэарэмай Гёдэля. Абсалютнай жа ў поўным сэнсе гэтага тэрміна ісцінай з’яўляецца тое, чым для Тэйяра дэ Шардэна з’яўлялася кропка Амега, а для звычайнага верніка – Бог. Што падобная мадэль цалкам можа быць створана для філасофіі, пацвярджаецца, зрэшты, тым, што яна пачынае дзейнічаць і на больш прыватных узроўнях філасофіі, як, напрыклад, эстэтыка і тэарэтычная культуралогія, аб чым сведчаць хоць бы нашы беларускія распрацоўкі ў гэтай галіне і дзе становяцца ўжо выразна бачнымі і выхады на праблему ідэалу ўвогуле.

Калі першым узяць для аналізу аб’ект (а мы бярэм яго першым тут не па матэрыялістычнай традыцыі, а толькі таму, што ён трактаваны тут як агульнае, цэлае, а суб’ект – як асаблівае, частка), то яго дыялектычная структура таксама бачыцца вельмі выразна. У якасці аб’екта выступае ўся аб’ектыўная рэальнасць, што ўяўляе сабой гіганцкую іерархічную сістэму, найдрабнейшымі элементамі якой з’яўляюцца вядомыя сённяшняй навуцы матэрыяльныя часціцы, а найагульнейшая структура якой як адзінай сістэмнай цэласнасці ёсць тое, што ў філасофіі азначаецца як структура структур, а ў тэалогіі -- як Бог[45]. Высокаарганізаваная, насычаная інфармацыяй аб’ектыўная рэальнасць ёсць не толькі мёртвая, хаатычная сукупнасць матэрыяльных атамаў, а і жывая, адухоўленая сістэма, целам якой з’яўляецца прырода, а душою – Бог. Менавіта таму тэалогія сцвярджае, што і чалавек створаны па вобразу і падабенству Бога. Мы тут свядома пакуль што абстрагуемся ад той палемікі, што праваслаўныя тэолагі зараз у асобе, напрыклад, маскоўскага дыякана А. Кураева вядуць супраць такога разумення Бога, абвінавачваючы яго, гэтае разуменне, у пантэізме, і выводзячы Бога як нейкую канкрэтную суперасабістасць за межы прыроды ўвогуле. Бог, згодна дыякану

[45] Сюды ж можна безумоўна аднесці і даўно ўжо цікавячую і трывожачую чалавецтва прабема НЛО, якая сёння можа лічыцца дастаткова рэальнай, каб аб ёй гаварылася ўсур’ёз і якая дасткова ж, думаецца, падцвярджае развіванае тут меркаванне аб патэнцыяльнай рэальнасці існавання падобных аб’ектыўных ідэальных структур як, магчыма, вышэйшых разумных цывілізацый і структуры структур у якасці Бога ў тым ліку. Даўно ўжо пара ўрадам рассакрэціць наяўную колькасць фактычнага матэрыялу пра НЛО і пачаць паслядоўнве вывучэнне гэтага матэрыялу не толькі спецорганамі ды самавукамі-ўфолагамі, але і ўсёй сучаснай прафесійнай навукай, якая ўмее сёння высаджвваць даследчыцкія дэсанты ажно на спадарожнікі Юпітэра і перадаваць адтуль найкаштоўнейшую рэальную інфармацыю.

Кураеву, мае не іманентную, як гавораць філосафы, а трансцэндэнтную прыроду. Супраць такога асабістаснага і, па сутнасці, антрапаморфнага разумення Бога выступаў яшчэ Дыянісій Арэапагіт. А Л. Фейербах не без некаторага ёрніцтва пісаў у сваёй “Сутнасці хрысціянства”, што пры гэткім чалавекападобным ўяўленні аб Богу з неабходнасцю ўзнікае пытанне і аб тым, да якога ж полу належыць Бог і якія ён мае адпаведна гэтаму знешнія цялесныя прыкметы. Толькі пантэістычнае, г. зн. усеагульнае, іманентнае, а не канкрэтна-асабістаснае, узыходзячае да традыцыйнай міфалагічнасці разуменне Бога, на нашу думку, можа пераадолець тую, згодна словам вядомага хрысціянскага філосафа і тэолага В. Зяньпкоўскага, прыкрую нестыкоўку паміж рэлігіяй і навукай,ператвораную марксістамі зусім ужо ў непраходную прорву. Ды і сам азначаны Зяньпкоўскі, як здаецца, блізкі да такога разумення, калі сцвярджае ў “Асновах хрысціянскай філасофіі”, напрыклад, што законы прыроды ёсць не што іншае, як думкі і волевыяўленні Бога. Яшчэ бліжэй падыходзяць да гэтага некаторыя пратэстанцкія і каталіцкія тэолагі і рэлігійныя філосафы сучаснага Захаду. Ды і толькі ў філасофскім аспекце праблемы ў трансцэндэнтна-асабістаснай трактоўцы Бога бачыцца выразна не дыялектыка-рэалістычнае, а аднабаковае, чыста ідэалістычнае яго разуменне, што адразу ж адбіваецца не лепшым чынам і на разуменні акту тварэння Сусвету ў яго ўзаемасувязі з вечнасцю як ягоным жа атрыбутам.

Парадаксальна, з другога боку, што і заняты бязбожнік Ленін у сваім вядомым азначэнні матэрыі таксама не змог прапанаваць штосьці абсалютна новае. Яго матэрыя як аб’ектыўная рэальнасць, існуючая звонку і незалежна ад нашай свядомасці, таксама адрозніваецца ад Бога, па сутнасці, толькі назвай (цверджанне ж, што матэрыя дадзена нам яшчэ і ў адчуваннях, у філасофскіх адносінах, як ужо было сказана, не вельмі пісьменнае, бо адчуваем мы толькі адзіночныя, канкрэтныя рэчы). Толькі назвай жа розняцца тут і матэрыялізм з аб’ектыўным ідэалізмам. Вельмі трапна таму, як здаецца, каталіцкія філосафы-неатамісты называюць сваю філасофію <u>рэалізмам</u>, па-свойму пераасэнсаваўшы змест гэтага ўзыходзячага аж у Сярэднявечча тэрміна.

Падобная трактоўка аб’екта як дыялектычнай кампаненты быцця адкрывае перад намі вялікія магчымасці. Яна значна аблягчае задачу пераадолення адвечнага філасофскага супрацьстаяння паміж матэрыялізмам і ідэалізмам і стварэння цэласнай філасофіі, якая так нам цяпер патрэбная не толькі для распрацоўкі праблемы ідэалу, але і для адраджэння беларускай культуры і захавання незалежнай беларускай дзяржаўнасці ўвогуле. З дапамогай яе можа быць пераадолена і вышэйазначаная прорва паміж рэлігіяй і навукай, што неабходна нам зараз дзеля той жа мэты. Асабліва важным тут прадстаўляецца прывядзенне такой трактоўкі аб’ектыўнай рэальнасці да агульнага, так бы мовіць, назоўніка з навейшымі структурна-функцыянальнымі падыходамі агульнай тэорыі сістэм, што дае магчымасці чыста навуковай распрацоўкі соцыякультурнай праблематыкі з ужываннем у перспектыве матэматыкі і навейшых камп’ютэрных тэхналогій. У адносінах жа праблемы ідэалу яна проста неабходная, бо дае гэтай моцна скампраметаванай марксізмам і не вельмі па другіх ужо прычынах прымальнай на Захадзе праблеме дастаткова пераканаўчае і трывалае абгрунтаванне. Разуменне аб’ектыўнай рэальнасці як шматузроўневай іерархічнай сістэмы дазваляе пэўным чынам абсучасніць такія традыцыйна філасофскія катэгорыі, як агульнае і асаблівае, заканамернасць і выпадковасць, неабходнасць і свабода, грамадскае і асабістае. На гэтых катэгорыях грунтуецца, як вядома, паняцце законаў і нормаў, у тым ліку і нормаў сацыяльных, а гэта, у сваю чаргу, непасрэдна стасуецца ўжо і з ідэаламі, у тым ліку і грамадскімі, куды адносяцца ідэалы рэлігійныя, маральныя і эстэтычныя. Ды і ў матэрыяльным аспекце рэчаіснасці ўсё тое мае месца. Так, даволі часта сутракаецца, напрыклад, выраз “ідэальны целасклад”. Нават на зусім ужо матэрыяльных, канкрэтнарэчыўных узроўнях мы нярэдка ўжываем слова “ідэальны”, падкрэсліваючы тым самым тое, што дадзеная канкрэтная рэч адпавядае сваёй сутнасці як пэўнай агульнай норме. Усё гэта стварае сабой аснову таго, што пазней будзе азначана тут як сістэма <u>аб’ектыўных ідэалаў</u>.

Гэткі ж дыялектычна супярэчлівы характар мае і суб’ект, у ролі якога, зразумела, у нашых земных абставінах заўсёды выступае толькі чалавек. Як лагічна неабходная кампанента катэгорыі быцця суб’екту таксама ўласцівы атрыбут рэальнасці, бо ўсё, што чалавек думае ці

адчувае, існуе рэальна, але ў адрозненне ад рэальнасці аб'екта яно мае суб'ектыўны характар. Ужо Арыстотэль акрэсліваў чалавека як ζωον πολιτικον (жывёла грамадская), г. зн. як адзінства біялагічнага і сацыяльнага, і адзінства менавіта дыялектычнае, што падкрэсліваў і сам Арыстотэль. Блізка да гэтага думалі і старажытныя філосафы Індыі і Кітая, вызначаючы чалавека як вынік узаемадзеяння Неба і Зямлі, ян і інь. Гэтае адзінства нябеснага і зямнога выступае перад намі ў розных сваіх іпастасях як адзінства душы і цела, розуму і пачуцця, лагічна каардынуючыся з такімі больш шырокімі дыялектычнымі катэгорыямі, як змест і форма, агульнае і асаблівае, грамадскае і асабістае, унутранае і знешняе, заканамернае і выпадковае і г. д. у залежнасці ад ступені абстрактнасці той або іншай катэгорыі. Разгляданы анталагічна, суб'ект таксама ўяўляе сабой дастаткова складаную іерархічную сістэму, аналагічную сістэме аб'екта, чаму яго ўжо ў сярэднявеччы акрэслівалі як мікракосм у процілегласць аб'ектыўнаму свету як макракосму. Яго вертыкальная структура таксама расцягнута паміж палюсамі чыста біялагічнай, цялеснай пачуццёвасці і таго, што мы звычайна называем душою або, канкрэтней, розумам, і што ў макракосме з'яўляецца аналагам Бога як абсалютнай рэальнасці (для атэістычна настроенага чытача, знаёмага з кібернетыкай і тэорыяй інфармацыі, няхай сабе гэта будзе інфармацыя або структура[46], і Бог можа трактавацца тут, па аналогіі з Арыстоцелем, Тамашам Аквінскім і нашым сучаснікам Дж. Н. Уайтхедам, як своеасаблівая структура структур або нават як, гаворачы мовай псіхолагаў, своеасаблівы супертэзаўрус). Прычым гэтак жа, як і ў аб'ектыўнай рэальнасці, азначаныя палюсы, падобна палюсам магніта, звязаны паміж сабой не толькі дыскрэтнаю лесвіцай ступенчатых пераходаў, але і плаўнай градацыяй бесперарыўнасці. Так, на самым цялесным узроўні прысутнічае і дух, пра што сведчаць хоць бы эксперыменты з гіпнозам, як і на ўзроўні духоўным справа не абыходзіцца без ўдзелу цела. У гіпнатычным стане, як вядома, інфармацыя ў выглядзе слова цераз свядомасць пранікае ў самыя глыбіні нашага цела, выклікаючы там чыста матэрыяльныя, цялесныя змены. Як і наша, напрыклад, не заўсёды прыемная схільнасць, наадварот, пад уплывам эмоцый нават на узроўні, здавалася б, чыста абстрактнага мыслення пераходзіць на двузначную "чорна-белую" логіку, абумоўленую двузначным жа характарам дзейнасці нейронаў нашага галаўнога мозга, гэтага матэрыяльнага носьбіта думкі (нейрон, як вядома, можа быць толькі ў двух станах: узбуджанасці і затарможанасці), таксама паходзіць адсюль.

Такая іерархічна-сістэмная структура суб'екта, якая ў рэальным жыцці назіраецца намі як чалавечая псіхіка або свядомасць у самым шырокім сэнсе гэтага слова, адзначаецца і псіхалогіяй, дзе яна выступае перш за ўсё як градацыя буйнаступенчатых узроўневых пераходаў ад адчування цераз успрыняцце і ўяўленне да мыслення ўжо ў чыстых паняццях. На кожным з азначаных узроўняў яна выступае і ў больш дробным масштабе ў форме так званых дыферэнцыяльных парогаў. У філасофскім жа аспекце гэтая сістэмнасць зноў такі праз такую катэгарыяльную пару, як рацыянальнасць і пачуццёвасць, выразна каардынуецца з вышэйазначанымі агульнымі дыялектыка-лагічнымі катэгорыямі, як тыя ж агульнае і асаблівае, сутнасць і з'ява, якасць і колькасць, адзінае і многае, духоўнае і матэрыяльнае і г. д. Зрэшты, такую скаардынаванасць можна назіраць нават на ўзроўні дыферэнцыяльных парогаў, дзе

---

[46] Блізка да паняцця інфармацыі ў гэтым кантэксце падыходзіць І. І. Юзвішын (204), але ён зусім не бачыць, нажаль, вельмі блізкай роднасці паняццяў "інфармацыя" і "структура" як толькі дыяхроннай і сінхроннай іпастасей адной і той жа лагічнай сутнасці (паняцце "структура" нават увогуле адсутнічае ў ягоным "інфармацыялагічным" слоўніку!). Таму яму не ўдаецца, па нашаму меркаванню, дастаткова глыбока раскрыць сутнасць інфармацыі, каб пераканаўча раскрыць яе мейсца і ўзаемасувязі паміж ёю і такімі фундаментальнымі класічнымі паняццямі, як матэрыя, энергія, час, прастора. Юзвішын задавальняецца тым, што дэкларатыўна супрацьстаўляе інфармацыю матэрыі ў яе традыцыйна марксісцка-ленінскім азначэнні, толькі, наадварот, ваяўніча аб'яўляючы ўжо інфармацыю першаснай, а матэрыю другаснай. Ён амаль з той жа ліхасцю, што і калега Марозаў, азначае саму інфармацыю як "объективную реальность безначально-бесконечной информационной Вселенной, существующую (не)зависимо от нашего сознания внутри нас, вне нас, между нами и вокруг нас, везде и всюду и выступающую как объект нашего существования (?) и познания" (204, 35), даўшы ёй на папярэдняй старонцы сваё ўласнае, зусім ужо незразумелае, здольнае выклікаць у сур'ёзнага чытача, няхай нам даруе аўтар, толькі камічнае ўражанне (пазней тут будзе зроблена спроба з нашага пункту погляду раскрыць сэнс гэтага паняцця адносна нашага кантэксту).

кожны такі парог можа быць выдатна інтэрпрэтаваны, напрыклад, як пераход з колькасці ў якасць. Азначаная структура суб'екта, як нецяжка здагадацца, ляжыць і ў аснове таго, што пазней будзе тут разгледжана як сістэма суб'ектыўных ідэалаў.

І, нарэшце, сумесна самі аб'ект і суб'ект утвараюць дастаткова строгае, лагічна арганізаванае адзінства, якое таксама каардынуецца з пералічанымі вышэй агульнадыялектычнымі катэгорыямі. Паколькі чалавек з'яўляецца ўсё ж такі часткай прыроды, а не наадварот, у адносінах да якога прырода (у самым шырокім сэнсе гэтага слова) выступае як цэлае, у ролі суб'екта ён суадносіцца з асаблівым, а прырода - з агульным. З гэтым пагаджаюцца і матэрыяліст Маркс, што неаднойчы прама пісаў пра тое, і аб'ектыўны ідэаліст Гегель, у якога суб'ектыўны дух і дух аб'ектыўны знаходзяцца ў гэткіх жа лагічных суадносінах. Толькі ў суб'ектыўным ідэалізме пачынае прасвечваць адваротны сэнс, і, гаворачы словамі Фіхтэ, Не-Я, разгляданае ім як своеасаблівы прадукт Я, міжвольна ці вольна само становіцца як бы ўжо часткаю Я. Пра гэта прадстаўнікі яго, праўда, трохі асцерагаюцца прама заяўляць, але маюць, тым не менш, дзёрзкасць, зыходзячы з гэтага, падымаць руку і на само існаванне суб'ектна-аб'ектнай адносіны. Такое стаўленне праблемы сапраўды з ног на галаву таксама ёсць па-свойму заканамерны вынік пэўных канкрэтных гісторыка-культурных абставін і менавіта абставін крызісных, хаця і тут маецца свая дастаткова цікавая спецыфіка. Напрыклад, той жа Фіхтэ і Берклі, абодва класічныя, так бы мовіць, суб'ектыўныя ідэалісты, з'яўляюцца, тым не менш, у адносінах адзін да аднаго ў сэнсе ўзаемасувязі з розумам лагічнымі антыподамі. Фіхтэ як спадкаемца Кантава рацыянальнага катэгарычнага імпэратыву ўвасабляе ў сабе амаль што абсалютную актыўнасць, а Берклі як паслядоўнік Локаўскага пачуццёвага сэнсуалізму – гэтак жа сама амаль што абсалютную пасіўнасць. Гэта таксама, як убачым, неабыякавы факт для праблемы ідэалу, ідэалу ўжо, як не цяжка зразумець, суб'ектыўнага, і, што тут для нас самае галоўнае, актыўна-дзейснага.

Лагічныя ўзаемасувязі паміж суб'ектам і аб'ектам на першы погляд здаюцца не такімі ўжо складанымі і звычайна трактуюцца як адзінства ідэальнага і рэальнага, што, напрыклад, робіць, запазычваючы гэтыя тэрміны ў Гегеля, санкт-пецярбургскі культуролаг і эстэтык М. С. Каган, і гэта дае некаторыя пазітыўныя вынікі. Аднак, глыбей беручы, справа тут аказваецца намнога сур'ёзней, бо, як толькі што мы бачылі, і самі гэтыя кампаненты быццё як рэальнасці маюць дастаткова складаную дыялектычную структураванасць. Калі, гаворачы матэматычнай мовай, сама гэтая рэальнасць уяўляе сабой па сутнасці функцыю дзвюх пераменных, то ўзятая больш дакладна, яна ўжо нагадвае нешта накшталт дыферэнцыяльнага ўраўнення з прыватнымі вытворнымі (частными прозводными – ў рускай тэрміналогіі). У логіцы і тым болей у логіцы дыялектычнай гэтая праблема яшчэ толькі пачынае распрацоўвацца і, напрыклад, у самога Гегеля яна ледзь намячалася, чаму нямала садзейнічала ў яго і вышэй азначаная супярэчнасць паміж сістэмай і метадам як вынік яго пэўнай ідэалістычнай аднабаковасці. Таму і тут можна было б скарыстаць пэўным чынам тую аналогію з матэматыкай, якая рашае падобныя задачы з функцыяй дзвюх пераменных пры дапамозе своеасаблівай чарговасці разгляду. Аналізуецца спачатку адна пераменная, прымаючы другую за пастаянную і тым самым выключаючы яе з разгляду, пасля аналізуецца другая пераменная пры той жа ўмове, і затым ужо атрыманыя вынікі як бы сумiруюцца ў нейкай адзінай выснове. У матэматыцы гэта сапраўды сумiраванне, у матэматычнай логіцы – сумiраванне лагічнае (сілагістыка), але ў логіцы дыялектычнай, якая яшчэ дастаткова не фармалізаваная, такая праблема пакуль што, як здаецца, не мае гатовых метадаў рашэння, калі не лічыць нашых зробленых некалі сціплых спроб прымяніць тут у адносінах да эстэтыкі і яе аб'ектыўных і суб'ектыўных катэгорый матрычны спосаб (102). Аднак агульны падыход дзякуючы гэтай аналогіі больш-менш відаць ужо і сёння ў выглядзе метафарычнай раўнавагі па так званым "правіле бязмена", пра якое будзе гаворка пазней.

Гэта па сутнасці сваёй падыход нават не матэматычны, а хутчэй, фігуральна кажучы, арыфмэтычны, нешта накшталт прывядзення да агульнага назоўніка. Паколькі структуры і аб'екта і суб'екта, як было толькі што паказана, на больш высокіх узроўнях абстракцыі ўзыходзяць да адных і тых жа дыялектычных катэгорый, маючы ізаморфны ці, па крайняй

меры, гамаморфны характар, то і аналіз аб'екта і суб'екта варта пачынаць менавіта з агульнага аналізу гэтых катэгорый, якія ляжаць у аснове агульных жа рысаў і ўласцівасцей абодвух палярных кампанентаў азначанага адзінства. Толькі пасля гэтага можна пачынаць ужо больш канкрэтны разгляд іх спецыфікі як адносна самастойных лагічных сутнасцей. Інакш кажучы, тут добра рухацца, так бы мовіць, ад лесу да паасобных дрэваў, а не наадварот, што якраз і складае сутнасць дэдуктыўнага метаду.

Разгляд азначаных агульных як для аб'екта, так і для суб'екта катэгорый таксама вельмі нялёгкая справа, бо адразу ж патрэбна вызначыць, якую з іх можна пакласці ў аснову гэткага разгляду. Нялёгкая таму, што справа зноў такі ўпіраецца ў сур'ёзную і далёка яшчэ не вырашаную праблему сістэматызацыі саміх дыялектычных катэгорый і іх узаемнай супадпарадкаванасці. Але тут могуць быць выкарыстаны спробы частковага рашэння азначанай праблемы, якія былі зроблены намі ў свой час у галіне эстэтыкі, дзе таксама прыходзілася вызначаць і акрэсліваць лагічную будову эстэтычных аб'екта і суб'екта, задача, зрэшты, вельмі цесна звязаная і з праблемай ідэалу. У ролі такой зыходнай катэгорыі можа тут быць выкарыстана, напрыклад, катэгорыя агульнага і асаблівага, якая займае вельмі пачэснае месца ў гегелеўскай "Навуцы логікі" і якую спецыяльна адзначаў нават Ленін у сваім даволі павярхоўным канспекце гэтай складанай і надзвычай глыбокай кнігі. Азначаная катэгарыяльная пара сапраўды аказваецца вельмі зручнай для вызначэння сістэмы каардынацыйных і субардынацыйных сувязей паміж такімі катэгорыямі, як адзінае і многае, якасць і колькасць, заканамернасць і выпадковасць, неабходнасць і свабода, сацыяльнае і біялагічнае, грамадскае і асабістае, рацыянальнае і пачуццёвае, – катэгорыямі, важнасць якіх для разумення лагічнай прыроды як аб'ектыўнага, так і суб'ектыўнага ідэалаў зусім відавочная. Важныя яны, зрэшты, яшчэ і таму, што дазваляюць скаардынаваць іх, як ужо гаварылася, з катэгорыямі сучасных агульнанавуковых метадаў і перш за ўсё з агульнай тэорыяй сістэм і яе структурна-функцыянальным падыходам. Спярша, аднак, трэба ўдакладніць, што разумеецца тут пад тэрмінамі "субардынацыя" і "каардынацыя".

Пад гэтымі тэрмінамі хаваюцца кардынальна важныя паняцці, якія адносяцца да дыялектычнага метаду, утвараючы сабой вельмі істотны інструмент даследавання, цесна звязаны ў той жа момант і з прадметам гэтага даследавання. Тут выразна прасвечвае знаёмая ўжо нам катэгарыяльная пара "сістэма і метад". Сувязь гэтая становіцца ўсё больш цеснай па меры падняцця ўзроўню абстракцыі. Увогуле сістэма і метад, пра якія ішла гаворка пры характарыстыцы філасофіі Гегеля і з якімі мы часта сустракаліся і ў марксісцкай філасофіі, самі складаюць сабой дыялектычна супярэчлівае адзінства і пачынаюць выразна адрозніватца паміж сабой толькі тады, калі сама філасофская сістэма не зусім адпавядае дыялектычнай логіцы, як тое і здарылася з Гегелем, паколькі ён схіляўся да аб'ектыўнага ідэалізму. Зрэшты, і ў марксізме, як было ўжо паказана, назіраецца тое ж самае таму, што ён як сістэма прэтэндуе, наадварот, на тое, каб быць дыялектычным <u>матэрыялізмам</u>, таксама парушаючы пры гэтым адзінства дыялектычнага метаду і трапляючы ў тое, што ў логіцы амаль што з часоў сярэднявечча называлася contradictio in adjecto. У філасофіі ж сапраўды цэласнай, у поўным сэнсе гэтага слова дыялектычнай, на якую менавіта мы тут і арыентуемся, сістэма і метад павінны выступаць у дыялектычна-супярэчлівым <u>адзінстве,</u> супярэчлівасць якога адступае на задні план і ні ў якім разе не прымае форму супярэчнасці абсурднай. Тут, аднак, паколькі размова ідзе аб самім лагічным інструментарыі, гэтую розніцу неабходна ўлічваць.

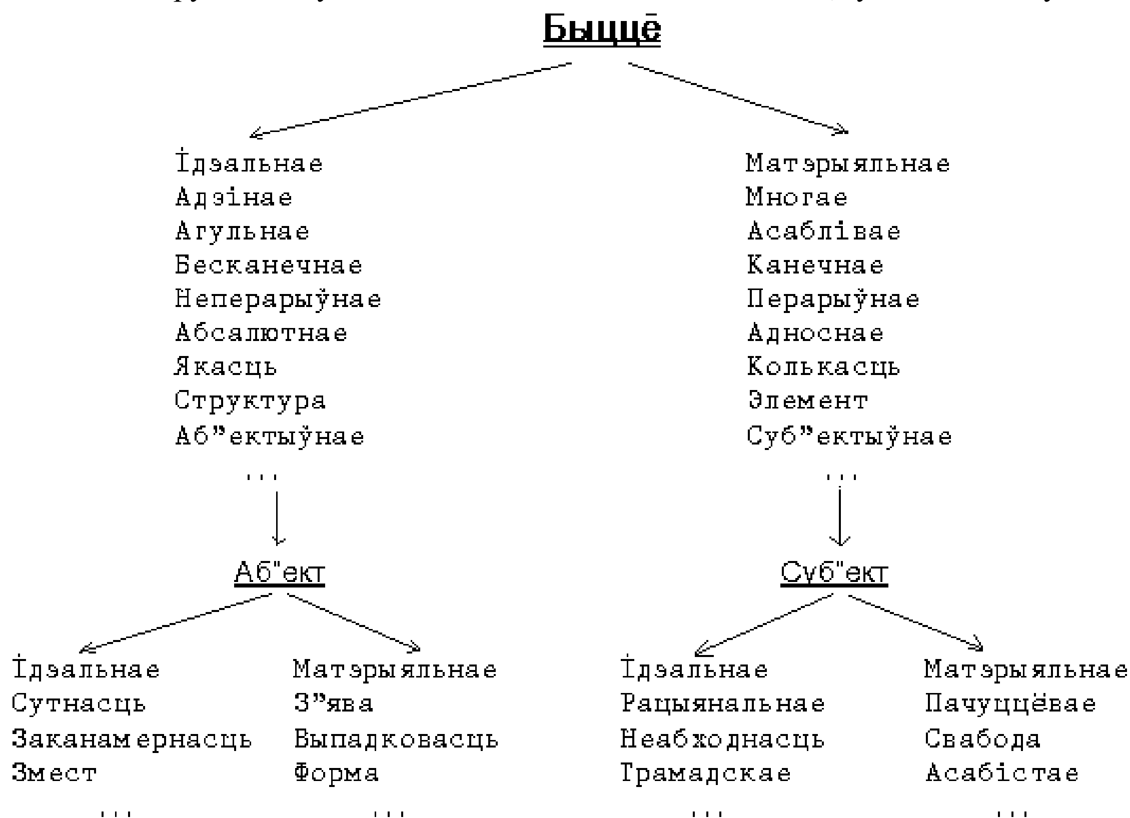
Сама дыялектычная логіка ў якасці такога інструменту ўяўляе сабой іерархічную сістэму (гэтае адзінства метаду і сістэмы выразна адчуваецца нават у словаўжыванні!), што нагадвае сабой нешта накшталт ступенчатай піраміды, у кірунку вяршыні якой азначанае адзінства паступова ўзмацняецца, прыходзячы да поўнай тоеснасці на самай яе вяршыні ў самай агульнай і самай абстрактнай катэгорыі быцця, а ў кірунку яе падэшвы – паступова, быццам уздоўж нейкай лесвіцы або шкалы, нарастае разыходжанне складаючых яго кампанентаў, набліжаючыся да бясконцага мноства фактаў канкрэтна-эмпірычных узроўняў. (Тут, дарэчы, вельмі наглядна выступае і ўмоўна названы вышэй спосаб "прывядзення да агульнага назоўніка" аб'екта і суб'екта. Паколькі аб'ект і суб'ект на верхніх узроўнях гэтай піраміды ўсё

больш і больш збліжаюцца паміж сабой, а на ніжэйшых, больш ужо канкрэтных узроўнях, болей і болей разыходзяцца, то, каб пазнаць іх уласную канкрэтную будову, г.зн. структуру іх, і, у асаблівасці, іх паміж сабой узаемазвязанасць, трэба пераходзіць на больш высокія ўзроўні абстракцыі, дзе яны ўжо выступаюць перад намі пад адной катэгорыяй як адзінае цэлае).

Уздоўж ступеней азначанай піраміды, калі следаваць нашай метафары, якраз і павінна праходзіць вертыкальная, так бы мовіць, шкала субардынацыі дыялектыка-лагічных катэгорый, так што больш шырокая і абстрактная вышэйшая катэгорыя падпарадкуе сабе катэгорыю ніжэйшую як адносна больш вузкую і канкрэтную. Катэгорыі размяркоўваюцца і класіфікуюцца як бы па старшынстве. Напрыклад, агульнае і асаблівае яўна шырэй і аб’ёмней, чым катэгорыя зместу і формы, што бачна і па сферы ўжывання адпавядаючых ім слоў-тэрмінаў. Аднак у цэлым задача такой сістэматызацыі катэгорый дыялектычнай логікі справа вельмі не простая, калі спрабаваць рашыць яе чыста дэдуктыўным спосабам, на аснове толькі лагічнай інтуіцыі. Цяжка сказаць, напрыклад, якая з ніжэй прыведзеных катэгорый шырэйшая па сваім аб’ёме: сутнасць і з’ява або якасць і колькасць. Калісьці і Гегель задумваўся над гэтым, пішучы сваю “Навуку логікі”, і зроблены ім там вывад, што якасць і колькасць вышэй па сваім рангзе, чым сутнасць і з’ява, пры ўсёй нашай павазе да вялікага філосафа, гучыць з пункту гледжання вышэйазначанай лагічнай інтуіцыі не надта пераканаўча, хоць і працуе ў кантэксце яго сістэмы здавальняюча.

Тое ж самае можна было б сказаць і пра каардынацыйныя ўзаемасувязі паміж дыялектыка-лагічнымі катэгорыямі. Каардынацыйныя сувязі – гэта сувязі па прызнаку суадносін паміж палярнымі кампанентамі ўнутры гэтых парных катэгорый. Напрыклад, выразна бачыцца, што агульнае так адносіцца да асаблівага, як бесканечнае да канечнага і неперарыўнае да перарыўнага, а не наадвароот. Але вось, скажам, з якасцю і колькасцю справа некалькі больш складаная. Гэта катэгорыя ставіцца ў вышэйпрыведзены шэраг не з такой упэўненасцю, калі зноў такі абапірацца толькі на лагічную інтуіцыю. Тут ужо прыходзіцца рабіць спасылкі і на памянёную вышэй сферу ўжывання, на моўную практыку, г. зн. і на лагічную індукцыю. Увогуле, праблема сістэматызацыі катэгорый дыялектычнай логікі аж дагэтуль не можа лічыцца яшчэ вырашанай канчаткова. З гэтай праблемай мы сустракаліся амаль што трыццаць год таму назад пры распрацоўцы пытання аб сістэматызацыі асноўных эстэтычных катэгорый, і трэба сказаць, што справа з тых часоў вельмі мала пасунулася наперад. У былой савецкай філасофскай навуцы ёй перашкаджаў тупы ідэалагічны дагматызм, а на Захадзе з прычыны панаваўшага там ужо тады ірацыяналізму і скептычнага нігілізму пытанне ўвогуле не ставілася не толькі аб сістэматызацыі дыялектычных катэгорый, але і аб самой дыялектыцы як пэўнай сістэме логікі, калі не лічыць такіх яе энтузіястаў, як Ф. Брэдлі, Б. Крочэ або А. Кожаў. Зараз жа ўвогуле як філасофія Гегеля, так і праблемы дыялектычнай логікі пад уплывам дурнаватай і не заўсёды чыстай на руку палітыкі ўвогуле выкідаюцца разам з няшчасным Марксам на азначаны ім жа “сметнік гісторыі”, замяняючыся ірацыянальным абсурдызмам і вельмі ўжо моднай сёння ўсёразбуральнай постмадэрнісцкай дэканструкцыяй, адзіным “ідэалам” якой з’яўляецца неразумны і мёртвы хаос.

Тут, аднак, перад намі стаіць больш прыватная задача, менавіта задача філасофскай інтэрпрэтацыі катэгорыі ідэалу, і таму тут няма патрэбы глыбока ўваходзіць у праблему сістэматызацыі дыялектычных катэгорый у цэлым. Тых жа, каго яна цікавіць, можна адаслаць да нашай работы “Асноўных эстэтычныя катэгорыі (вопыт сістэматызацыі)” (91), дзе гэтае пытанне разглядаецца некалькі больш падрабязна. Заадно там цікава будзе паглядзець, як прыходзілася выкручвацца ў тыя нялёгкія часы паміж ісцінай, увасобленай у гегелеўскай



дыялектыцы і чыста марксісцка-ленінскай догмай аб матэрыяльнасці быцця, догмай, да замбіравання якой ў свядомасць няшчаснага чытача нямала прыклаў высілкаў і сам Фрыдрых Энгельс у яго “Анты-Дзюрынгу”. Тут жа падкрэслім толькі вялікую важнасць праблемы дыялектычнай структуры быцця для распрацоўкі не толькі дадзенага пытання, але і для развіцця сучаснай навукі ўвогуле, бо дыялектычная логіка звязана тымі ж субардынацыйнымі і каардынацыйнымі сувязямі з матэматыкай і агульнай тэорыяй сістэм, а праз яе і з яшчэ больш канкрэтнымі навукамі. У сучаснай матэматыцы, напрыклад, уведзеная Г. Кантарам тэорыя мностваў з яе асноўнай таксама дыялектычна парнай катэгорыяй мноства і элементаў ужо ў элементарным яе выкладзе выразна субардынуецца і каардынуецца з філасофскай катэгорыяй агульнага і асаблівага, не кажучы ўжо аб катэгорыях адзінага і многага, як гэта было ў неаплатоніка Плаціна, або якасці і колькасці ў Гегеля. У агульнай тэорыі сістэм, што таксама ляжыць у аснове навейшых навуковых метадаў, у гэткіх жа лагічных узаемаадносінах з імі знаходзіцца катэгорыя структуры і элементаў. Усё гэта вельмі важна не толькі для далейшага развіцця навукі з прымяненнем у перспектыве матэматыкі і камп’ютэрных тэхналогій, але і для нашай праблемы ідэалу, бо ў далейшым і мы будзем шырока карыстацца гэтымі катэгорыямі. Паняцце ідэалу якраз і можна будзе акрэсліць больш-менш дакладна, ставячы яго ў залежнаць то ад адной, то ад другой катэгарыяльнай пары і выяўляючы гэтым самым тыя ці іншыя больш канкрэтныя яго асаблівасці, падобна таму, як гэта робіцца, напрыклад, у геадэзіі ці штурманскай працы пры пеленгаванні прадмета адносна таго або іншага арыенціра. Тут, аднак, дастаткова будзе пакуль што прадэманстраваць вышэйазначаную піраміду ў спрошчанай форме ў выглядзе схемы, паказанай на стар. 50 (не будзем баяцца слова “схема”, як гэта часам назіраецца нават сярод філосафаў, бо яно гучыць непрыемна толькі ў мастацтве і ў асаблівасці

адносна літаратурна-мастацкіх твораў, дзе абазначае сапраўды непажаданае па зразумелых прычынах з’явішча).

Разважаючы строга лагічна, трэба было б даследаваць паняцце ідэалу спачатку пад агульнай катэгорыяй быцця, дзе раздваенне яго на аб’ектыўную і суб’ектыўную іпастасі яшчэ не выступае і дзе агульнафіласофская яго прырода і палажэнне ў сістэме каардынацыйных і субардынацыйных сувязей павінна была б бачыцца ўжо дастаткова выразна. Аднак на справе даволі цяжка разумова ўлавіць і захаваць яго для больш падрабязнага аналізу ў ягонай першапачатковай цэласнасці. Ужо пры самым нязначным разважанні на гэтую тэму ідэал, быццам старажытнагрэчаскі Пратэй, паварочваецца да нас то аб’ектыўным, то суб’ектыўным сваім бокам, абумоўліваючы тым самым памянёную вышэй блытаніну[47]. Гэткая няўлоўнасць паняцця ідэалу тлумачыцца, па-першае, тым, што само гэтае паняцце, маючы вельмі шырокі дыяпазон свайго аб’ёму, часта ўжываецца не толькі на самых высокіх узроўнях абстракцыі, але і ў дастаткова прыземленых, канкрэтна-жыццёвых кантэкстах, дзе тая дваістая іпастаснасць ідэалу выступае зусім ужо выразна. Па-другое, тут праяўляецца і агульная нераспрацаванасць да канца самой дыялектычнай логікі, што абцяжарвае задачу стварэння і паслядоўнага выкладу такой усеагульнай філасофіі, аб якой у свой час марылі Герцэн і Салаўёў, а ў Індыі славуты змагар за яе незалежнасць Шры Аўрабінда, і на аснове якой мы тут таксама імкнемся абгрунтаваць паняцце ідэалу. Нездарма ж і ў гісторыі філасофіі амаль што на ўсім яе працягу назіраецца, быццам хістанне таямнічага маятніка, барацьба ідэалізму з матэрыялізмам. Тут не абыйсціся вынаходніцтвам толькі новага тэрміну накшталт “мадэалізму”, прапанаванага Б. Г. Шуліцкім, які разам з расіянінам Н. В. Тузавым з яго філасофіяй “общей идеи”, трэба прызнаць, адным з першых востра адчувае ўжо і справядліва абгрунтоўвае неабходнасць такой філасофіі. Сёння яна проста вісіць у паветры.

Аб’ектна-суб’ектная прырода ідэалу

Ужо ў нашай вельмі схематызаванай сістэме асноўных дыялектычных катэгорый выразна бачныя субардынацыйныя і каардынацыйныя сувязі паміж аб’ектам і суб’ектам, кожны з якіх мае сваю ўласную аб’ектыўную і суб’ектыўную логіку. Гэтыя аб’ектыўная і суб’ектыўная логікі апісваюць сабой ўнутраныя структуры аб’екта і суб’екта, якія цесна звязаны паміж сабой вышэйазначанымі каардынацыйнымі і субардынацыйнымі сувязямі і на адносна вышэйшым узроўні зліваюцца ў адзіную, цэласную сістэму, якая, будучы распрацаванай у пэўным сэнсе да канца, і павінна называцца дыялектычнай логікай. Гэтыя ўзаемасувязі маюць глыбокі лагічны сэнс, які, напрыклад, у Гегеля клаўся ў аснову ўсёй яго філасофскай сістэмы як важнейшыя яе раздзелы аб’ектыўнага і суб’ектыўнага духу, а ў марксізме аднабакова трактаваўся як нейкае пасіўнае па сутнасці адлюстраванне (Энгельсава Abspiegelung) аб’екта ў суб’екце, узведзенае Леніным у ранг праслаўтай “теории отражения”. Усё гэта, аднак, адносіцца да агульналагічнай праблемы сістэматызацыі дыялектычных катэгорый. Для нас жа тут схематычна прадстаўленая сістэма ўзаемаадносін паміж катэгорыямі неабходная для вырашэння больш канкрэтнай задачы, звязанай з праблемай філасофска-лагічнай прыроды ідэалу, для таго, каб запеленгаваць, фігуральна кажучы, з дапамогай азначаных субардынацыйных і каардынацыйных сувязей дакладнае месцазнаходжанне ідэалу, што хаваецца ў гушчары шматлікіх і ў многім яшчэ не поўнасцю вылучаных і сістэматызаваных дыялектычных катэгорый.

Вышэйпрыведзеная схематызаваная сістэма катэгорый патрэбная перш за ўсё таму, што ўжо на звычайным моўным узроўні мы часта сустракаемся з такімі выразамі, дзе слова “ідэал” яўна ўжываецца то ў суб’ектыўным, то ў аб’ектыўным яго значэнні. Першае маецца звычайна на ўвазе ў выразах тыпу “гэта не мой, маўляў, ідэал”, што асабліва характэрна для эстэтычнага

[47] Гэта адбілася, на жаль, і на нашым тэксце, дзе менавіта тыя прычыны могуць выклікаць часам у чытача ўражанне нейкіх паўтораў, а то і блытаніны таксама.

яго варыянта, дзе ён амаль што зліваецца з паняццем эстэтычнага густу. Другі ж падразумеваецца, напрыклад, пад такімі словамі, як той жа "ідэальны целасклад", "ідэальная канструкцыя", "ідэальная мадэль" і да т. п. Гэта нярэдка прыводзіць да памянёнай ужо безнадзейнай блытаніны, асабліва небяспечнай і недапушчальнай, калі гаворка ідзе на навуковым узроўні. Аднак і ў вялікіх філосафаў мінулага назіралася align рознае разуменне ідэалу і супярэчлівага адзінства яго аб'ектыўнага і суб'ектыўнага бакоў.

Адным з першых у новай філасофіі, хто адчуў гэтую небяспеку і паспрабаваў яе неяк пазбегнуць, кіруючыся строгай фармальнай логікай, быў Імануіл Кант. Як філосаф ён выхаваны быў на двузначнай арыстоцелеўскай "топіцы", якая паслядоўна не дапушчала супярэчнасці, і лічыў нават, што пасля Арыстотэля ў логіцы далей увогуле няма ўжо чаго рабіць. Арыстотэль жа, як вядома, яшчэ ў сваёй славутай "Метафізіцы" сцвярджаў, што самым даставерным пачаткам любой філасофіі з'яўляецца тэзіс "немагчыма, каб адно і тое ж у адзін і той жа час было і не было ўласцівае аднаму і таму ж у адной і той жа адносіне", тэзіс, які быў пакладзены ім у аснову закона выключанага трэцяга (над гэтым законам, трэба сказаць, аж да гэтага амаль што часу ламаюць сабе галаву не толькі філосафы, але і ганарлівыя сваёй строгасцю лагічнага разважання матэматыкі). Добра разумеючы розніцу паміж, як ён пісаў, мудрасцю і вучонасцю, Кант пры ўсёй яго павазе да Арыстотэля не мог, аднак, так проста адвярнуцца ад выразна бачанай ім праблемы трагічнай супярэчлівасці акаляючага знешняга свету. Ён аказаўся змушаным прыняць гэтую супярэчлівасць, але прыняў занадта катэгарычна, прыпісаўшы ёй <u>антынамічны</u> характар і прысвяціўшы аналізу гэтай антынамічнасці ўсю сваю "Крытыку чыстага розуму". Там спачатку даецца нават табліца асноўных катэгорый, носячых выразна, зусім як пазней у Гегеля, трыядычны характар (трэцяя з гэтых дыхатамічных катэгорый, згодна Канту, узнікае заўсёды са спалучэння першай і другой катэгорый таго ж самага класу). Але потым гэтыя катэгорыі пачынаюць ужо трактавацца як толькі непрымірымыя процілегласці – славутыя кантаўскія антыноміі.

Антынамічнасць стала характэрнай рысай і самой філасофіі Канта. Нягледзячы на тое, што як сістэма ў цэлым яна па сваёй лагічнай, як ён гаворыць, архітэктоніцы вельмі нагадвае трыядычную архітэктоніку гегелевай сістэмы ("Крытыка чыстага розуму" можа разглядацца, напрыклад, як тэзіс, "Крытыка практычнага розуму – як антытэзіс і, нарэшце, "Крытыка здольнасці суджэння" – як сінтэз, дзе, дарэчы, таксама прыводзіцца вельмі блізкая да вышэйсказанага і дыялектычная па сваім характары табліца катэгорый), антынамічнасць гэтая фактычна ператварылася ў яго ў непраходную прорву паміж аб'ектам і суб'ектам з выразным "перакосам" у бок суб'екта. І хоць сам Кант папракаў "пачцівага" Берклі за тое, што ён "пазводзіў целы на ступень звычайнай бачнасці (Schein)", а фіхтэўскую дысертацыю не без іроніі назваў нават філасофіяй прывідаў, перакос гэты не толькі назаўсёды застаўся на яго філасофскім сумленні, але і вельмі актыўна скарыстоўваўся такімі многа пазнейшымі філосафамі, як Гусерль або Хайдэгер з іх цалкавіта свядомай ужо схільнасцю, асабліва ў апошняга, да суб'ектыўнага ідэалізму. Хайдэгер, напрыклад, таксама пачынае свой трактат "Быццё і час" з катэгорыі быцця, але хутка, і не без яўнай апоры на Канта пры гэтым, зводзіць яе праз славутае Dasein толькі да экзістэнцыі, да з'явы (па Канту, феномена), цалкам адрынуўшы ў бок разам з метафізікай эсенцыю, сутнасць (ноўмен, па Канту), якую ён адносіў да анталогіі і якую разам з вельмі нялюбай яму метафізікай пазбаўляў амаль поўнасцю права на існаванне. Зрэшты, калі Хайдэгеру і не хацелася прызнаваць сваю роднаснасць з епіскапам Берклі, то Ж. П. Сартр, напрыклад, прама пісаў аб заканамернасці пераходу ад гусерліянскага фенаменалізму да берклііянскага esse est percipi ужо на першых старонках сваёй фундаментальнай манаграфіі "Быццё і нішто".

У яшчэ большай ступені сказаўся гэты антынамічны дуалізм на праблеме ідэалу. Ідэал таксама апынуўся цалкам на баку суб'ектыўнасці, ператварыўшыся ў тое, што было вышэй азначана як суб'ектыўны ідэал. У "Крытыцы чыстага розуму" ёсць спецыяльны параграф аб ідэале ўвогуле, дзе Кант піша літаральна наступнае: "...яшчэ больш, чым ідэя, далёкае ад аб'ектыўнай рэальнасці тое, што я называю ідэалам" (69, 501) і тлумачыць, што толькі "чалавечы розум змяшчае ў сабе не толькі ідэі, але і ідэалы" (69, 502). Цікава далей: "хоць і

нельга дапусціць аб'ектыўнай рэальнасці (існавання) гэтых ідэалаў, тым не меней нельга на гэтай аснове лічыць іх хімерамі: яны даюць неабходнае мярыла розуму" (69, 502). Кант не шкадуе тут нават Госпада Бога, акрэсліўшы яго самога як трансцэндэнтальны ідэал і змясціўшы таксама ў чалавечы розум, у поўнай, зрэшты, згодзе з вядомым евангельскім выразам "царства Божае ўнутры нас". Ён дае, нарэшце, і поўнае азначэнне паняццю ідэалу: "ідэал ёсць для розуму правобраз (prototipon) усіх рэчаў, якія як недасканалыя копіі (ektipa) запазычваюць з яго матэрыял для сваёй магчымасці і, больш-менш набліжаючыся да яго, усё ж бесканечна далёкія ад таго, каб зраўняцца з ім" (69, 508). І калі ў "Крытыцы практычнага розуму", прысвечанай праблемам этыкі, маральныя ідэалы аб'ядноўваюцца ў суб'ектывіраванай, хоць і трансцэндэнтальнай форме паняццем катэгарычнага імпэратыва, моўчкі ўключаючы туды і Бога, то ў "Крытыцы здольнасці суджэння", дзе размова ідзе ўжо аб ідэале эстэтычным, ідэал становіцца цалкам гэтасветнай, зямной, так бы мовіць, рэччу. "Ідэя, – піша Кант, – азначае, уласна кажучы, нейкае паняцце розуму, а ідэал – уяўленне аб адзінкавай сутнасці, адэкватнай якой-небудзь ідэі" (70, 236).

Разглядаючы, напрыклад, праблему ідэальна прыгожага мужчыны, Кант піша, што шматлікія ўспрыняцці яго ў чалавечай свядомасці неспасціжным чынам як бы сумуюцца і ў выніку там ўтвараецца абагульнены партрэт, які і завецца звычайна ідэалам. З гэткім акрэсленнем ідэалу пагадзіліся б нават самыя паслядоўныя марксісты-ленінцы. Трэба адзначыць, аднак, разам з тым, што Кант тут з незвычайнай праніклівасцю тэарэтычна прадбачыць своеасаблівы метад, які толькі адносна нядаўна пачаў выкарыстоўвацца на практыцы антраполагамі (118) для стварэння з дапамогай фотапарата абагульненага партрэта прадстаўнікоў пэўных антрапалагічных груп (гэта робіцца шляхам складання негатываў у невялікі стос і іх сумеснага пазітыўнага адбіцця на фотапаперы; у кантавы часы ж і фотапарата яшчэ не было!). Гэты метад, дарэчы, сёння можа быць яшчэ больш эфектыўна выкарыстаны пры дапамозе ўжо не фотаапарата, а камп'ютэра і для вывучэння праблемы ідэалу, асабліва ідэалу эстэтычнага, з перспектывай далейшай матэматычнай яго апрацоўкі. Але праслаўутыя нашы хакеры лічаць за лепшае ўзламаць які-небудзь банкаўскі пароль, чым займацца нікчэмнай для іх так хвалёнага сёння інтэлекту праблемай ідэалу.

Кантам было выказана, зрэшты, яшчэ адно вельмі глыбокае і цікавае прадбачанне, якое не можа тут нас не насцярожыць і якое непасрэдна адносіцца ўжо і да лёсу ідэалу ў нядаўняй савецкай рэчаіснасці. Прадбачанне, выказанае, праўда, некалькі туманна і мнагаслоўна. Вось што ён піша ў сваёй "Крытыцы чыстага розуму": "Але спробы здзейсніць ідэал на прыкладзе... дарэмныя, больш таго, яны ў вядомай ступені бязглуздыя і малапавучальныя, бо натуральныя межы, што пастаянна парушаюць дасканаласць ідэі, выключаюць магчымасць якой бы то ні было ілюзіі ў такога роду спробах і тым самым робяць нават падазроным і падобным звычайнай выдумцы тое дабро, якое заключана ў ідэі" (69, 503). А ў другім месцы ён, таксама відавочна маючы на ўвазе ідэал, піша зусім ужо, як кажуць, адназначна, што з такога крывога бервяна, як чалавек, увогуле нельга вычасаць што-небудзь прамое. Ці ж не нагадваюць нам тыя прарочыя кантавы словы "бязглуздыя спробы" расійскіх камуністаў пабудаваць у Расіі абсалютна дасканалае камуністычнае грамадства і прымусіць чалавека выпрастацца, як цвік. "Гвозди бы делать из этих людей, лучше бы не было в мире гвоздей!" – на поўным сур"ёзе пісаў пра такі ідэал знакаміты ў свой час савецкі паэт М. Ціханаў. А ў цяперашняй Расіі і зусім нядаўна актыўна дзейнічаў ў палітыцы небезвядомы, ужо нябожчык, нажаль, генерал Лебедзь, які, не саромячыся, прама заяўляў у сваёй перадвыбарчай праграмы: "горбатых будем выпрямлять!". У такім вось несуцяшальна-прарочым святле бачылася Канту праблема ідэалу як увогуле, так і ў канкрэтных яе аспектах, і сам ідэал прымаў у яго ўсё больш і больш суб'ектыўны характар.

Другі вялікі нямецкі філосаф І. Г. Фіхтэ таксама не абмінуў гэтай сакраментальнай праблемы. Асабліва не спыняючыся спецыяльна на паняцці ідэалу, ён вырашае для сябе гэтую праблему, так бы мовіць, комплексна, сумесна з паняццем Я, а дакладней, з паняццем, як ён пісаў, яйнасці (Ichheit). Згодна гэтаму паняццю, увесь знешні свет, ці не-Я, па яго характэрнай тэрміналогіі, ёсць прадукт актыўнай дзейнасці Я, прадукт рэалізацыі гэтага Я. Таму аб'ектыўны

свет для Фіхтэ быў адначасова і прамой рэалізацыяй суб'ектыўнага ідэалу. Працягваючы разуменне і трактоўку кантава катэгарычнага імпэратыву як паслядоўны суб'ектыўны ідэаліст, ён прыходзіць да вынікаў, процілеглых па сутнасці Канту. Насуперак апошняму, ён не толькі лічыць, што ідэал можа быць рэалізаваны ў тэорыі, але і з вельмі тыповай для яго актыўна-дзейснай натуры рашучасцю дае падрабязна распрацаваны прыклад такой рэалізацыі на практыцы ў сацыяльнай сферы, ствараючы сваё славутае вучэнне аб замкнутай гандлёвай дзяржаве. У гэтым праекце ідэальнай дзяржавы ён у сваім жаданні выпраміць "крывога" кантаўскага чалавека, паставіўшы яго па стойцы "смірна!", не спыняецца нават перад увядзеннем жорсткай палітычнай цэнзуры, паліцэйскага "отслеживания" і прымусу, больш чым на сто гадоў апярэджваючы расійскіх марксістаў-ленінцаў, на справе рэалізаваўшых гэтую мадэль у выглядзе таталітарнай сталінскай дзяржавы "развітога сацыялізму" на аснове архіпелага ГУЛАГ. Цікава, што ў апошніх хапіла розуму убачыць такое вельмі нявыгаднае для іх падабенства. Яны заўсёды публічна адхрышчваліся ад платонавай дзяржавы, уяўляўшай сабой гэткую ж мадэль таталітарна-паліцэйскай дзяржавы, прапанаваную Платонам як паслядоўным аб'ектыўным ідэалістам яшчэ за дзве тысячы гадоў і на Захадзе трактаваную як першы прыклад утапічнага сацыялізму. Адносна ж "замкнутай гандлёвай дзяржавы" Фіхтэ яны ўвогуле вымушаныя былі асцярожна маўчаць і маўчаць аж дагэтуль (гэтая работа Фіхтэ, як і ўвогуле ўсё ім напісанае, апублікавана толькі ў адносна нядаўнім яго рускамоўным двухтомніку! (164). Настолькі азначанае падабенства біла ў вочы, так што, напрыклад, амаль ніводзін савецкі падручнік гісторыі філасофіі пра тое проста не ўспамінаў. Сам жа ідэал атрымлівае ў Фіхтэ ваяўніча суб'ектыўны, дакладней сказаць, нават суб'ектывісцкі характар.

У Фіхтэ і ў яго філасофіі была, аднак, вельмі сімпатычная, як убачым ніжэй, рыса, якая прымушае нас сёння не толькі зразумець яго і яму паспачуваць, але і зацікавіцца яго філасофіяй куды бліжэй. Суб'ектывісцкі характар ягонай думкі быў не суб'ектывізмам толькі пасіўна-пачуццёвага індывідуаліста, як тое бачыць можна было ў Берклі, або ў пазнейшых постмадэрнісцкіх яго спадкаемцаў тыпу Хайдэгера з ягоным быццём-да-смерці або Дэрыда (некаторыя сённяшнія іх беларускія паслядоўнікі сумняваюцца, як ужо было сказана, і ў існаванні ўласнага "Я"). Фіхтэва актыўнае, творчае "Я", хоць ён пра гэта, здаецца, і не пісаў адкрыта, будучы праявай кантаўскага Розуму і катэгарычнага імператыву, было часткай саборнага "Я" нямецкага народа, парабачонага ў той час напалеонаўскай акупацыяй, якое так выразна насыціла сабой яго палымяныя "Прамовы да нямецкай нацыі". Гэтыя славутыя прамовы адыгралі вялікую ролю ў барацьбе за незалежнасць Германіі і ў станаўленні і развіцці нямецкай нацыянальнай самасвядомасці (пра тое гэтак жа выразліва маўчаць савецкія падручнікі гісторыі філасофіі, а азначаныя "Прамовы" не надрукаваны і ў памянёным вышэй двухтомніку!). Ідэя незалежнасці, красамоўна і страсна выражаная ў гэтых прамовах, знайшла сваё адлюстраванне і ў пазнейшых яго работах. Тут варта было б прывесці адзін даволі вялікі, але вельмі характэрны ўрывак, які неверагодна блізкі і нам, беларусам пачатку трэцяга тысячагоддзя, таксама рызыкуючым страціць сваю незалежнасць. "Усё памяншаецца колькасць людзей, паміж якімі падзяляецца нязначнае нацыянальнае багацце; краіна няспынна губляе сваё насельніцтва…; людзі выязджаюць і пад іншым небам шукаюць паратунку ад галечы, якой не здолелі ўнікнуць на радзіме; або ўрад ператварае іх у тавар і атрымлівае за іх грошы з-за мяжы… Кошт на зямельную ўласнасць паніжаецца і яна застаецца неапрацаванай у апусцелай краіне. Пэўны час яе набываюць іншаземцы са спекулятыўнай мэтай, знаходзячы гэткім чынам новую галіну ў гандлі. А потым узнікае яшчэ адзін тавар, які, бадай, не трэба было б чапаць: дзяржава прадае саму сябе, сваю самастойнасць, яна бясконца атрымлівае субсідыі і ператвараецца ў правінцыю іншай дзяржавы, у сродак ажыццяўлення мэтаў апошняй" (161, 2, 306). Сказана літаральна як пра сённяшніх нас, беларусаў! Але тая ж самая страснасць і тое, што сёння некаторыя назвалі б, напэўна, экстрэмізмам, якраз і прывялі Фіхтэ да стварэння ідэальнай мадэлі вышэйазначанай замкнутай гандлёвай дзяржавы. Фіхтэ, як піша беларускі філосаф Уладзімір Самойла, сапраўды, тут крыху "перасаліў", хоць у той жа час і на самога Самойлу ён моцна паўплываў сваёй страснай напорыстасцю і жаданнем "прымусіць да

разумення”, асабліва ў сферы нацыянальна-свядомаснай праблематыкі, чаго, дарэчы, вельмі не шкодзіла б сёння мець трохі болей і нам, беларусам.

Фіхтэ, зрэшты, не так ужо і “перасольваў”. Ён выдатна разумеў, што такога тыпу таталітарная дзяржава мае прынцыпова часовы характар як толькі пэўная неабходная фаза ў развіцці грамадства і нацыі наогул. Ніколі не забываючыся на тое, што чалавек – гэта свабодная істота і трэба ўсяляк ахоўваць ягоную свабоду, ён пастаянна падкрэсліваў, што строгі кантроль за індывідуальнай дзейнасцю прызначаны толькі для таго, каб падрыхтаваць будучую эпоху, у якой усялякі грамадскі прымус павінен знікнуць. “Дзяржава, – пісаў Фіхтэ, – з’яўляючыся толькі сродкам, рухаецца да самазнішчэння, і мэта любога ўрада – зрабіць урад залішнім” (цыт. па 55, 275). Маркс і Ленін, як бачым, былі не такімі ўжо арыгінальнымі, калі высоўвалі свой знакаміты тэзіс аб адміранні дзяржавы, зрабіўшы вольны або міжвольны плагіят. Тэзіс гэты мы бачым ужо ў Фіхтэ. Праўда, Фіхтэ звязваў такое адміранне дзяржавы і нават увогуле права не з неабмежаванай колькасцю абяцанага ў будучым матэрыяльна-каўбаснага багацця грамадства ў выніку камуністычнай працы, як абяцалі класікі марксізму, а з ростам маральнай дасканаласці асобы. “Для расы дасканалых маральных істотаў, – пісаў ён, – не існуе закону” (55, 276). Тут Фіхтэ таксама, думаецца, вельмі адрозніваўся ад вышэйазначаных класікаў і асабліва ад іх паслядоўнікаў і адрозніваўся ў куды больш прыемны і выгадны бок. Паслядоўнікі тыя хутка, як вядома, забыліся пра свабоду індывіда і ператварылі зручную ў матэрыяльным сэнсе для іх асабіста дыктатуру ў істотную рысу і пастаянны status quo іх праславутага “развітога сацыялізму”. Недалёка адыйшлі ад іх і постсавецкія кіраўнікі сённяшняй Расіі, вуснамі былога кадэбіста Прэзідэнта Пуціна абвясціўшых так званую дыктатуру закона і здаўшых гіганцкія прыродныя багацці Расіі ў рукі сённяшніх бессаромна цынічных алігархаў[48]. Агульнавядома, што закон, як і наогул права, таксама абапіраецца на матэрыяльную сілу і прымус. Толькі на бязлітасны прымусовы закон без маральнага абгрунтавання яшчэ за трыста год да нараджэння Хрыста абапіраліся старажытна-кітайскі філосаф Хань Фэй цзы і ягоныя калегі-легісты, якія асвяцілі аўтарытэтам свайго вучэння такія дзеянні стваральніка Вялікай кітайскай сцяны імператара Цынь Шы Хуан дзі, як спаленне непажаданых канфуцыянскіх кніг і закопванне жывымі філосафаў-іншадумцаў. Тое ж самае рабілі ўжо ў XX стагоддзі Гітлер і Сталін. Ды і сённяшнія расійскія грабежнікі-алігархі тыпу гусінскіх, беразоўскіх і абрамовічаў паабстаўлялі свае зладзейскія “прыхватызацыйныя” аперацыі паказной знешнасцю фармальнай законнасці. Фіхтэ, да гонару яго трэба прызнаць, прадчуваў і апярэджваў нават нашмат пазнейшыя канцэпцыі Тойнбі і Сарокіна ў разуменні гэткага, скажам так, маральнага таталітарызму як толькі пэўнай лагічна неабходнай і вельмі праходнай фазы ў развіцці грамадства, чаго не заўважаюць, як здаецца, сучасныя даследчыкі таталітарызму Карл Попер і Ганна Арэндт. І тым болей не ўбачыў таго Тэадор Адорна, аўтар нашумелай у свой час “Негатыўнай дыялектыкі”, у якой ён, жадаючы прынізіць Гегеля, абвінаваціў заадно і самога Фіхтэ, як ён піша, у “лютасці ідэалізму” (3, 30), несправядліва прыпісаўшы яму на сучасны манер у якасці асновы яго суб’ектыўнага ідэалізму ўсяго толькі нядаўна выяўлены этолагамі К. Лорэнцам і Н. Тынбергенам чыста біялагічны стымул да жывёльна-статкавага дамінавання.

Увогуле, Уладзімір Самойла не дарэмна звярнуў сваю ўвагу на Фіхтэ і яго актыўнае, дзейснае, гераічнае “Я”. Беларусам таксама не хапала тады і асабліва цяпер нехапае менавіта такога ўпэўненага ў сабе і цвёрдага “Я” як асновы нацыянальнай самасвядомасці і магутнага стымула дзейнасці ў кірунку здабыцця незалежнасці свайго народу. Не хапае таго якасна-цвёрдага “Я”, каб зусім па-гегелеўску перайсці ў колькасць: у магутнае, незалежнае і гордае “Мы”. “Мы” ж і складаецца з паасобных “Я”! Больш таго, Фіхтэ нават па-свойму прадбачыў не вельмі прыемную сітуацыю, калі гэткага пераходу ў колькасць пакуль яшчэ, як і ў нас на Беларусі, не адбываецца, і безаглядна смелае “Я”, падобна Іаану Хрысціцелю, аказваецца голасам таго, хто кліча ў пустэльні. Фіхтэ пераходзіў тады на непасрэдную сувязь з Богам, каб

[48] Апошняе зрабіў фактычна Ельцын, але і Пуцін у прынцыпе не быў супраць гэтага (Хадаркоўскі ж быў пасаджаны ў турму як толькі вельмі магчымы, але непажаданы палітычны канкурэнт).

знайсці менавіта ў ім неабходную сілу і апору і каб вытрымаць тую часовую абсалютную адзіноту і адчайна стаяць на сваім, стаўшы здольным нават на ролю своесаблівага маральна-ідэйнага камікадзэ. Як бы ўзнаўляючы колішняе тамісцкае азначэнне Бога як формы формаў і апярэджваючы прапанаванае тут намі ніжэй сучаснае разуменне яго як структуры структур, ён азначае Бога як своеасаблівую, згодна яго надзіва супадаючай з нашай тэрміналогіі, схему схем (161, 2, 785). І вышэйазначаная непасрэдная сувязь з Богам мае у той жа час і апасродкаваны ў пэўным сэнсе характар менавіта як іерархічна-структурная сувязь. Яна, тая сувязь, менавіта і ляжыць у аснове логікі, якой кіруецца суб’ект і якая дае яму сілу дзейнічаць нават тады, калі ён, здавалася б, зусім адзін. Але ён не адзін, бо заўсёды застаецца праз гэтую сувязь звязаным з Богам як з фіхтэўскай схемай схем або, па нашай тэрміналогіі, структурай структур. У эстэтычным плане Фіхтэ быў, як можна было б яшчэ інакш сказаць, яскравым увасабленнем катэгорыі трагічнага і менавіта аптымістычна-трагічнага ў яго актыўна-творчым, дзейсным імкненні рэалізаваць свой агульнасацыяльны ідэал. Гэты ідэал, аднак, ішоў у яго ад Я да толькі нямецкага Мы. Славян, як услед за ім крыху пазней і Гегель, Фіхтэ, напрыклад, проста не заўважаў[49], што і прымусіла сучаснага нямецкага філосафа К. Хюбнера горка папракнуць яго ў шавінізме (174, 146). Усё гэта добра разумеў, як здаецца, і наш Уладзімір Самойла, канстатуючы факт фіхтэанскага “перасольвання” праблемы і даючы, тым не менш, свайму філасофскаму нарысу аб беларускім шляху ў якасці назвы вельмі блізкі да Фіхтэ шматзначны евангельскі выраз ”Тым пераможаш!”

Шэлінга таксама востра цікавіла праблема ідэалу, хоць ён і не надаваў, як быццам, асаблівай увагі падрабязнаму аналізу самога гэтага паняцця. Разглядаючы азначаную праблему з пункту погляду развіванай ім філасофіі тоеснасці і востра адчуваючы пэўную аднабаковасць вырашэння яе як у Канта, так і у Фіхтэ, Шэлінг рабіў ідэал інструментам такога атоесамлення аб’ектыўнага і суб’ектыўнага. Ён не прымаў крайняга суб’ектывізму Фіхтэ і імкнуўся ўроўнаважыць яго пэўнай порцыяй аб’ектывізму, для чаго ў якасці ўзору ён браў цэласную субстанцыю Спінозы, і такая ўроўнаважанасць дасягалася ім менавіта з дапамогай паняцця ідэалу. Тая самая ўроўнаважанасць, якую ён меў на ўвазе ў сваім улюбёным выразе “усё – адзінае” і якую імкнуўся прасачыць у розных натурфіласофскіх эцюдах і накідах. Таму ён нават акрэсліваў часам сваю філасофію як філасофію тоеснасці і нават як ідэал-рэалізм. У ягонай “Сістэме транцэндэнтальнага ідэалізму” Шэлінг так характарызуе ідэал: “...як Я ў валенні, няхай нават толькі ў думках, здзяйсняе пераход ад ідэі да пэўнага аб’екта... зразумець немагчыма, калі б тут не існавала нешта апасродкаваючае, што для дзеяння ёсць менавіта тое, што ў мысленні ёсць для ідэі сімвал, а для паняццяў – схема. Гэта апасродкаваючае ёсць ідэал”(177, 426). Азначэнне гэтае таксама не з самых ясных, бо робіцца яно шляхам параўнання з такімі яшчэ, можа, больш няяснымі тады ў сэнсе сваёй акрэсленасці паняццямі, як сімвал або тая ж самая схема (праўда, пры пэўным дапушчэнні тут можна бачыць і як бы прадбачанне Шэлінгам такіх найсучаснейшых сёння паняццяў, як структура, інфармацыя і знак!) Тым не меней прамежкавы паміж суб’ектам і аб’ектам стан ідэалу тут выступае дастаткова выразна. Далей Шэлінгам даецца яшчэ больш праясняючае сэнс ідэалу тлумачэнне, згодна якому ідэал можа мысліцца толькі ў адносінах да тых істот, што ўтвараюць род. Інакш кажучы, ідэал ёсць нешта дасягальнае не для індывіда, а толькі для роду. Паколькі ж род існуе і ў аб’ектыўным плане, пастолькі тут і ствараецца такім чынам пераходны мосцік паміж суб’ектам і аб’ектам. А заадно робіцца пэўны крок і ў кірунку вернага вырашэння пастаўленай намі раней задачы ўстанаўлення каардынацыйных і субардынацыйных сувязей, якія звязваюць сабой ідэал з другімі лагічнымі катэгорыямі, што, як убачым, надзвычай важна для далейшага аналізу паняцця ідэалу і ўдакладнення яго месца ў сістэме гэтых другіх логіка-філасофскіх катэгорый. Так не толькі выразна намячаецца ўжо дыялектычнае вырашэнне праблемы ідэалу, згодна якому ідэал не ёсць нешта цалкам суб’ектыўнае, як гэта было ў Фіхтэ і па сутнасці ў Канта, і не ёсць нешта цалкам тоеснае аб’ектыўнасці, як магло б каму-небудзь здацца пры

49

першапачатковым знаёмстве з Шэлінгам, а ўяўляе сабой дыялектычна супярэчлівае, як пазней гаварыць будзе Гегель, адзінства гэтых дзвюх такіх важных складаючых.

Ідэал гэткім чынам цераз паняцці роду і індывіда каардынуецца і з такой, напрыклад, надзвычай важнай для логікі катэгорыяй, як агульнае і асаблівае. Будучы істотнай часткай дыялектычна-катэгарыяльнай пары "ідэальнае і рэальнае" і ў такой сваёй парнай форме дастаткова выразна каардынуючыся з агульным і асаблівым, ідэал тым самым звязваецца з агульным, а рэальнасць – з асаблівым. Аднак, як і для Фіхтэ, галоўнай для Шэлінга мэтай было пазбавіцца ад той вострa непакоіўшай філосафаў супрацьпастаўленасці паміж аб’ектам і суб’ектам, якая так антынамічна дэманстравалася ў Канта. Таму і Шэлінг усе свае творчыя высілкі засяроджвае на доказе адзінства і нават своеасаблівай тоеснасці паміж ідэальным і рэальным і адпаведна паміж суб’ектыўным і аб’ектыўным ідэаламі, амаль не зважаючы на адразу ж з лагічнай непазбежнасцю паўстаючую перад ім праблему ўласнай унутранай структуры гэтых ідэалаў кожнага паасобку. Гэтую праблему ён падводзіць пад сферу дзеяння больш прыватнай і вузкай рэфлексіі, разважаючы наступным спосабам. "Калі я падвяргаю рэфлексіі толькі ідэальную (суб’ектыўную! – М. К.) дзейнасць, то я станаўлюся на пункт погляду ідэалізму, ці цверджу, што мяжа тут пакладзена самім Я. Калі ж рэфлексіі падвяргаецца толькі рэальная дзейнасць, то я станаўлюся на пункт погляду рэалізму, ці сцвярджаю, што мяжа незалежная ад Я. Калі ж рэфлексіі падвяргаюцца *абедзве дзейнасці аднaчасова*, то ўзнікае нешта трэцяе, што магчыма назваць *ідэал-рэалізмам*, ці што мы да гэтага часу называлі трансцэндэнтальным ідэалізмам" (177, 273). Такім чынам, ужо ў Шэлінга дыялектыка яго філасофіі праяўляецца ў дастаткова агульнай форме.

Гэтая праблема, аднак, у куды больш выразным выглядзе выступіць перад намі толькі ў філасофіі Гегеля, якога сёння ў Расіі, а як заўсёды рабалепна, услед за ёю і ў нас на Беларусі, зноў пачынаюць таптаць, як "дохлага сабаку", разам з ім выкідаючы на "сметнік гісторыі" і самую дыялектыку. Не трэба быць надта ўжо адукаваным чалавекам, каб зразумець, што тут змяшалася паміж сабой і горкае пачуццё расчаравання ў так нас падманушым марксізме (Маркс жа лічыў сябе вучнем Гегеля!) і звычайнае, няхай нам даруюць, невуцтва. Дыялектыка існавала за тысячы год да Гегеля і не толькі ў Еўропе, але і на Ўсходзе, як, напрыклад, у Індыі і Кітаі, філасофія якіх развівалася ў пачатку зусім незалежна ад філасофіі еўрапейскай. Глыбокая дыялектыка Брахмана і Атмана ў ведыйскай філасофіі старажытных індусаў, нірваны і сансары ў будыстаў, бліскуча распрацаваная кітайская дыялектыка ян і інь і г. д. – гэта ўсё тыя ж самыя агульнае і асаблівае, аб’ектыўнае і суб’ектыўнае!

Тут няма асаблівай патрэбы дэталёва апісваць гегелеўскую філасофскую сістэму, тым болей, што гаворка ў нас пра яе ішла ўжо і раней. Будучы самай грандыёзнай з філасофскіх вяршынь, ззяючых на магутным горным хрыбце класічнай нямецкай філасофіі, яна яшчэ і цяпер не можа лічыцца поўнасцю вывучанай і зразуметай. Сённяшнія, здавалася б, вельмі буйныя філасофскія кірункі на Захадзе ўяўляюць сабой толькі сціплыя нізінныя адрогі гэтай вяршыні. Нават самыя ярыя праціўнікі яе, як той жа, напрыклад, Хайдэгер, што ўвогуле адмаўляе яе разам з усёй метафізікай і нават самі словы "логіка Гегеля" дазваляе сабе браць у іранічныя двукоссі, не могуць абыйсціся без спасылак на гэтага вялікага філосафа. Дастаткова яшчэ раз напомніць, напрыклад, што ў гегелеўскай дыялектыцы выразна прадчуваюцца такія найноўшыя дасягненні сучаснай навукі, як кібернетыка і агульная тэорыя сістэм. Сістэма як рухомае адзінства структуры і элементаў або рухомае ж адзінства прамых і адваротных сувязей - што гэта, калі не гегелевы дыялектычна процілеглыя адзінствы агульнага і асаблівага, сутнасці і з’явы? І нават такія выразы з камп’ютэрнай жаргонна-хакерскай тэрміналогіі, як англійскае software і hardware, або рускае "программа" і "железо" нясуць на сабе нейкі гегелеўскі дыялектычны дух. У той жа самы час, праўда, ёй уласцівы і пэўныя стылістычныя цяжкасці і "цямноты", у якіх папракалі яго ўжо ягоныя вучні і паслядоўнікі і вінаватай у чым была ўсё тая ж трагічная супярэчнасць паміж сістэмай і метадам. Бертран Расел, напрыклад, лічыў яго самым цяжкім для разумення з усіх вялікіх філосафаў, хоць і сам ён, трэба прызнаць, падыходзіў да Гегеля у сваёй знакамітай "Гісторыі заходняй філасофіі" неяк занадта ўжо легкаважна. Нездарма ж і сёння еўрапейскія філосафы актыўна абмяркоўваюць "лёс

гегельянства” (147), а расіянін В. Г. Пушкін[50] прысвячае гэтаму вялікаму філосафу аб’ёмістую і цікавую манаграфію.

Гегель, нягледзячы на азначаную яго супярэчлівасць, знайшоў найбольш блізкае да ісціны рашэнне праблемы суадносін суб’екта і аб’екта, якое так пакутліва шукалі яго вялікія папярэднікі і калегі, а разам з ім і рашэнне праблемы ідэалу. Тая парная ці, паводле выразу старажытных індусаў, дуальная супрацьпастаўленасць суб’екта і аб’екта як ідэальнага і рэальнага, што у Канта, напрыклад, прымала безвыходна антынамічны характар, у яго была “знятая” свядома паслядоўным увядзеннем у логіку славутай трыядычнай формулы “тэзіс-антытэзіс-сінтэз”. Гэтая формула здымала зыходную супрацьпастаўленасць тэзіса і антытэзіса катэгорыяй сінтэзу, дзе тэзіс і антытэзіс выступаюць ужо ў форме дыялектычна-супярэчлівага адзінства, або тоеснасці, як ён нярэдка гаварыў. Калі, як мы ўжо бачылі, і Кант часам выходзіў на аналагічную трыядычнасць, хоць яна так і заставалася ў яго выпадковай, неацэненай ім знаходкай, то ў Гегеля яна становіцца адным з краевугольных слупоў грандыёзнага будынка ягонай філасофскай сістэмы. Найбольш цэласнае і лаканічнае апісанне гэтага будынка, зробленае самім філосафам, мы можам бачыць у ягонай “Энцыклапедыі філасофскіх навук”, якая сама адпаведна лагічнай схеме складаецца з трох частак: логікі, філасофіі прыроды і філасофіі духу. Першая частка тут як тэзіс адпавядае аб’ектыўнай Ідэі, другая як антытэзіс – прыродзе і трэцяя як сінтэз – філасофіі духу, г. зн. ідэі, якая ў чалавечай ужо форме вяртаецца зноў да самой сябе.

І вось тут дастаткова выразна якраз і праяўляецца перад намі вышэйазначаная ўласцівая Гегелю супярэчнасць паміж метадам і сістэмай, абумоўленая зыходнай усё такі аднабаковасцю гегелеўскага аб’ектыўнага ідэалізму, супярэчнасць, па сутнасці сваёй, паміж дыялектыкай і ідэалізмам. Замест таго, каб пачынаць з катэгорыі быцця як зыходнай катэгорыі, з якой і разгортваецца звычайна працэс пазнання рэчаіснасці, г. зн, тое, што часам называлася яшчэ і тэрмінам “вопыт” (гэта слова вельмі непадабалася, як вядома, матэрыялісту Леніну), і ў якой аб’ектыўнае і суб’ектыўнае, рэальнае і ідэальнае выступаюць яшчэ ва ўзаемазвязаным, неадрозным яшчэ адзінстве, Гегель пачынае з ідэальнага, якое мае у яго аб’ектыўны характар. І тады ўзнікае і далейшая лагічная блытаніна, у выніку якой на месцы сінтэза аказваецца ўжо сам суб’ект, замест таго, каб быць яшчэ толькі тэзісам (або антытэзісам). Мяшае карты яшчэ і матэрыяльнае, месца якога аказваецца тут занятым аб’ектыўнай ідэяй, чаму і сам філосаф, напэўна, адчуваючы гэта, вымушаны быў гаварыць ужо і пра нейкае “іншабыццё” ідэі, куды ён змяшчае прыроду, не надаючы, праўда, гэтаму “іншабыццю” самастойнага катэгарыяльнага статусу.

Адсюль шматзначнасць яго катэгорый, якая хоць і не дадае ўвогуле яснасці, але дзякуючы якой усю гэтую гегелеўскую трыяду можна трактаваць і некалькі інакш, асабліва калі абапірацца на далейшы сэнсоўны змест кожнай з гэтых асобных частак. Першая з іх можа быць акрэсленая, напрыклад, як быццё, другая – як сутнасць і трэцяя як – паняцце, што Гегель, дарэчы, і робіць у сваёй славутай “Навуцы логікі”. Тады разуменне сэнсу гегелеўскіх тэрмінаў і катэгорый набліжаецца да прыведзенай на стар. 48 лагічнай табліцы, прыгоднай і для больш-менш прымальнай трактоўкі цікавячай тут нас праблемы аб’ектна-суб’ектнай дваістасці ідэалу. Тады катэгарыяльная пара сутнасці і з’явы пачынае выразна суадносіцца з аб’ектам, а пара паняцця і пачуццёвасці – з суб’ектам. Застаецца толькі яшчэ адна асаблівасць, якая, на першы погляд, можа выклікаць нейкае сумненне. Гэта тое, што суб’ект у нас каардынуецца з матэрыяльным, а аб’ект – з ідэальным, тым болей, што як на ўзроўні штодзённай свядомасці, так і ў літаратуры, асабліва прысвечанай эстэтыцы, часта сустракаецца адваротная ўзаемасувязь, дзе суб’ект суадносіцца з ідэальным, а аб’ект – з матэрыяльным. Гэта, аднак, не

---

[50] Уладзіміру Георгіевічу Пушкіну, вядомаму расійскаму спецыялісту па кібернетыцы і агульнай тэорыі сістэм, я і дагэтуль удзячны за мужную падтрымку у часы маскоўскага ганення на мяне і мае кнігі (ён, напрыклад, падтрымаў вельмі дадатнай рэцэнзіяй маю кнігу ”Кібернетыка і законы прыгажосці”, і калі маскоўскія “Вопросы философии” адмовіліся яе друкаваць, ён сумесна з балгарскім спецыялістам І.Маравым апублікаваў яе ў балгарскім часопісе “Философска мисъл” (140), публічна прызнаўшы маю сціплую кнігу ўвогуле першай у галіне менавіта тэарэтычнай эстэтыкі.

абсурдная, а чыста дыялектычная супярэчнасць, якая з'яўляецца вынікам агульнага працэсу развіцця грамадства. Мы ўжо бачылі, што, напрыклад, у Сарокіна на першай, ідэяцыянальнай, па яго выразе, фазе паасобнага цыкла гэтага працэсу пераважае, г. зн. іграе актыўную ролю ідэальнае, на трэцяй, заключнай фазе, якую Сарокін называе, і называе ўжо ўдала, сенсорнай, актыўным становіцца матэрыяльнае. А яшчэ задоўга да Сарокіна тое вельмі дакладна выразіў вялікі Гётэ, сказаўшы неяк у размове з Экерманам, што ўсе прагрэсіўныя эпохі аб'ектыўныя, а рэтраградныя, наадварот, – суб'ектыўныя. Трапная і надзвычай глыбокая думка, якая знаходзіць сабе пацвярджэнне на ўсіх перыядах гісторыі культуры! Тады і ў нашай трактоўцы, як убачым ніжэй, ідэальнае як лагічны аналаг агульнага, цэлага, адзінага разумна суаднесці з аб'ектыўным, а матэрыяльнае як аналаг асаблівага, частковага, многага – з суб'ектыўным. Тым болей, што нават і Маркс лічыў чалавека ў ролі суб'екта часткаю прыроды як адзінага цэлага.

Увогуле характэрна для Гегеля, што па меры пераходу ад самых высокіх узроўняў абстрактнасці да больш канкрэтных якраз і назіраецца такая паступовая змена значэнняў паняццяў і тэрмінаў у бок іх большай, так бы мовіць, рэальнасці. Змена, якая пазней дала Фейербаху магчымасць небезгрунтоўна папракнуць яго ў тым, што ён прыроду саслаў у заўвагі і дапаўненні (што, зрэшты, можа нечакана атрымаць і пэўны рацыянальны сэнс, калі ўспомніць высунуты фізікам Борам прынцып дапаўняльнасці, глыбокая дыялектыкалагічная прырода якога не выклікае сумненняў). Гэта выразна бачыцца, напрыклад, калі параўнаць яго "Логіку" з "Лекцыямі па эстэтыцы", і ў гэтым якраз і знаходзіць сабе нагляднае выражэнне памянёная вышэй супярэчнасць паміж сістэмай і метадам. Але калі гаварыць ужо непасрэдна аб ідэале, то і ў "Эстэтыцы", нягледзячы на тое, што там ідэалу прысвячаецца амаль што ўвесь першы том, поўнай яснасці з гэтым паняццем, на жаль, не знаходзім. Хоць і можна меркаваць, што паколькі эстэтыка ў яго ёсць толькі навука аб мастацтве і само мастацтва ёсць від суб'ектыўнай дзейнасці, то і сам ідэал у Гегеля на гэтым узроўні атрымлівае суб'ектыўны характар. Азначаная супярэчнасць таксама не дазволіла філосафу паслядоўна правесці строга лагічныя лініі субардынацыі і каардынацыі катэгорый, хоць ён і імкнецца захаваць тую паслядоўнасць у часам аж да смешнага звыш усялякай меры настойліва паўтаранай фармальнай трыядычнасці пры выкладанні сваёй сістэмы (I, II і III, 1, 2 і 3, A, B і C, a, в і c, α, β і γ і г.д.).

Пры ўсім гэтым, аднак, гегелеўскі дыялектычны метад, ягоны, так бы мовіць, агульны магутны дыялектычны дух, нягледзячы на азначаную пэўную яго аднабаковасць (за тую аднабаковасць Гегеля пачціва папікалі не толькі ягоныя вучні Маркс з Энгельсам, але і добра такі "пакусаў" у сваёй шумнавядомай "Негатыўнай дыялектыцы" наш амаль што сучаснік Тэадор Адорна!) дае нам магчымасць сёння калі не на ўзроўні строгай лагічнай паўнаты, дык з дапамогай таго, што завуць часам інтэлектуальнай інтуіцыяй, пабудаваць нейкую цэласную мадэль такой дыялектычнай логікі, а разам з ёю і адпавядаючай ёй агульнай карціны свету, якая дапамагла б нам неяк высветліць і растлумачыць лагічны сэнс паняцця "ідэал", пачынаючы з самых яго, скажам так, лагічных каранёў (што карані тыя маюць вельмі глыбокі філасофскі характар[51], падказвае нам і інтуіцыя, нягледзячы нават на пэўную замусоленасць слова "ідэал" занадта частым ужыткам "всуе", чым асабліва грашылі палітыкі марксісцка-ленінскага толку). Зразумела, што слова "паўната" тут павінна разумецца ў вельмі ўмоўным сэнсе, бо інакш яно супярэчыла б не толькі самому гэтаму дыялектычнаму духу, але і вядомым палажэнням класікаў марксізму-ленінізму, якія б тут люта запратэставалі, і мелі б, прызнацца, рацыю, бо сапраўды як гегелеўскі дыялектычны метад, так і навейшыя дасягненні сучаснай навукі, як, напрыклад, вядомая тэарэма аб непаўнаце (так яна, дарэчы, і называецца!), у свой час сфармуляваная матэматыкам Гёдэлем, забараняюць нам мысліць такую паўнату як нейкую канечную мяжу ці абсалютную граніцу. Зрэшты, і Кант яе не прызнаваў, спецыяльна ўвёўшы ў філасофскі ўжытак слова "трансцэнзус", што менавіта значыць "пераход". Але і гэткай трансцэндэнтнасці нельга прыпісваць абсалютны характар, бо як працэс пазнання, так і, тым болей, ягоны аб'ект пераходзяць ў гэтым выпадку ў тое, што яшчэ Гегель называў дрэннай бесканечнасцю (schlechte Unendlichkeit), у абсурдна бясконцым мільгаценні якой знікае і

[51] Не такі, па крайняй меры, які ўбачыў у гэтых маіх словах шаноўны г-н Мацкевіч.

акрэсленасць самога быцця. Тут, калі ўжо зноў успомніць матэматыку, было б хутчэй да месца ў якасці прыклада для ілюстрацыі такой “бесканечнай канечнасці” прывесці паняцце інтэграла як канечнай сумы бесканечна малых велічынь, кантаравы бесканечныя мноствы або зусім ужо свежую матэматычную навінку – фракталы Мандэльбро (37).

Ітак, вернемся зноў да схемы на стар. 48 як пэўнай лагічнай мадэлі дыялектычнага метаду і з дапамогай яе паспрабуем змадэліраваць і сістэму так, каб паміж імі не было ўжо вышэйазначанай характэрнай для Гегеля і для ўсёй па сутнасці класічнай нямецкай філасофіі унутранай супярэчлівасці. І каб затым, кіруючыся хоць бы і інтуітыўна акрэсленымі субардынацыйнымі і каардынацыйнымі адносінамі, больш строга падыйсці і да паняцця ідэалу з яго аб’ектыўнай і суб’ектыўнай іпастасямі і іх месцам ў гэтай сістэме. Агульнай прычынай азначанай супярэчлівасці, і супярэчлівасці, здавалася б, зусім не дыялектычнай, было, як мы бачылі, тое, што пры выяўленні рэальнай дыялектычнай супрацьпастаўленасці паміж аб’ектам і суб’ектам як важнай катэгарыяльнай пары, глыбока скаардынаванай з такой жа катэгарыяльнай парай матэрыяльнага і ідэальнага, рабіўся істотны “перакос” у бок перавагі суб’ектыўнага над аб’ектыўным, ідэальнага над матэрыяльным. У Канта гэта выступала дастаткова выразна, хоць ён і адмяжоўваўся ад берклеанскай крайнасці. У Гегеля – у меншай ступені, бо ён аддаваў ужо належнае аб’ектывізму, хоць і ў яго пад аб’ектам хаваўся той жа па сутнасці суб’ект у выглядзе Абсалютнай Ідэі, прыняўшай толькі звышчалавечы характар і пісанай з вялікай літары. Гэткая ж і, можа, у яшчэ большай меры недыялектычная супярэчлівасць уласціва была, адпаведна, і так званаму дыялектычнаму матэрыялізму, дзе, наадварот, аналагічнага тыпу “перакос” дапускаўся ў бок матэрыі, што мы ўжо бачылі раней пры аналізе самога тэрміна “дыялектычны матэрыялізм” як своеасаблівага contradictio in adjecto (супярэчнасці ў азначэнні). Востра і ў пэўнай ступені справядліва крытыкуючы Гегеля за азначаную супярэчнасць паміж метадам і сістэмай, Маркс і Энгельс самі тварылі смяротны грэх такой жа супярэчнасці, дзе пад сістэмай выступаў ужо матэрыялізм, а пад метадам – тая ж дыялектыка. Філосаф і тэолаг Эрнст Трольч, як здаецца, занадта мякка папракаў іх за такую непаслядоўнасць, зазначаючы не зусім справядліва, што галоўным у іх была дыялектыка, а не матэрыялізм. Галоўным у іх усё такі быў менавіта матэрыялізм і матэрыялізм ваяўнічы, а не дыялектыка, што і прывяло ў канцы да злаякаснга перараджэння гэтай апошняй у цвёрдалобую і тупую дагматыку ў самым нядобрым сэнсе слова. Гэта пераканаўча пацвердзіла далейшая гісторыя марксізму, асабліва ў ленінскай яго інтэрпрэтацыі.

Усё гэта пастаянна назіраецца, быццам хістанні гіганцкага маятніка, у гісторыі філасофіі ў выглядзе барацьбы матэрыялізму і ідэалізму. Цікава, што крайнія пазіцыі такога маятніка ўтвараюць сабой, з аднаго боку, берклеанскі суб’ектыўны ідэалізм з яго прынцыпам esse – percipi (існаваць – значыць, быць успрыманым), вульгарны матэрыялізм тыпу Фохта-Малешота, – з другога. Яшчэ больш цікава тое, што па меры збліжэння пазіцыі філосафа з цэнтрам таго ўмоўнага маятніка ці, фігуральна гаворачы, з месцам яго замацоўкі, вастрыня азначанай супярэчлівасці пачынае змяншацца, як тое можна было назіраць хоць бы і ў таго ж самага Гегеля з яго аб’ектывізацыяй суб’екта і ў яшчэ большай ступені ў Спінозы. Нешта падобнае ж няцяжка заўважыць і ў марксісцка-ленінскім дыялектычным матэрыялізме, дзе славутае ленінскае азначэнне матэрыі як аб’ектыўнай рэальнасці, існуючай звонку і незалежна ад нашага ўспрымання ды яшчэ з уласцівай ёй з самага пачатку таямнічай здольнасцю самастойна рухацца, моцна ідэалізуе гэтую матэрыю (нішто ж не перашкаджае нам, як ужо гаварылася, у такім азначэнні атоесаміць яе, як субстанцыю ў Спінозы, і з Богам!). Гэткая правільнасць хістанняў такога маятніка, як і іх законамерная перыядычнасць, паказвае, зрэшты, што і сама вышэйазначаная супярэчлівасць, у якой можна было папракнуць нават Гегеля, мае зусім не выпадковы, абсурдны характар, а складае сабой законамерны, лагічны вынік тых жа самых катэгарыяльных супярэчнасцей, што ляжаць у аснове самой дыялектычнай логікі, іх далейшае лагічна апасродкаванае праяўленне. Гэта мы ўбачым пазней ў больш канкрэтнай форме пры кароткім аглядзе эмпірычнай гісторыі развіцця ідэалаў, апісанай заадно з гісторыяй культуры ў цэлым О. Шпенглерам, А. Тойнбі і П. Сарокіным. Пэўную абсурднасць выпадку гэтыя хістанні набываюць сёння, напрыклад, у І. Прыгожына, які ўвогуле схіляецца да

параўнання быцця з маятнікам, так бы мовіць, адмоўнага значэння, г. зн. маятнікам, кропка замацавання якога знаходзіцца ўнізе і які становіцца крайне няўстойлівым і заўсёды выходзіць з стану роўнавагі, імкнучыся да нестабільнасці, нават калі гэты стан і дасягнуты (126). Але, як убачым ніжэй, і азначаны Прыгожыным стан нестабільнасці не мае абсалютнага сэнсу і можа трактавацца як толькі дыялектычная пара, працілеглым, гэтак жа законным для існавання фактарам якой з'яўляецца менавіта ўстойлівасць, стабільнасць. І тое, што еўрапейская філасофія і навука XVIII–XIX стагоддзяў былі, згодна Прыгожыну, празмерна дэтэрмінісцкімі, а ў XX стагоддзі сталі імкліва схіляцца ў бок індэтэрмінізму, дык і гэта таксама ёсць фазы ў хістанні таго ж самага маятніка гістарычнага развіцця грамадства і яго культуры, азначаныя Шпенглерам, Тойнбі і Сарокіным.

Гісторыя філасофіі якраз і дэманструе нам пастаянную састаўляючую гэтага працэса, тое роўнаважнае месца, куды заўсёды вяртаюцца адхіленні нашага маятніка. Гэта паняцце <u>быцця</u>, той самы зыходны пункт разважанняў кожнага філосафа, будзь гэта ідэаліст або матэрыяліст. Паняцце, што ўзначальвае і нашу рабочую лагічную мадэль з стар. 48. Яно патэнцыяльна прысутнічае нават у Берклі, паколькі ён таксама ўжывае тэрмін esse – быць, існаваць. Маецца на ўвазе быццё і, скажам, у таго ж Малешота, бо і ў яго думка <u>існуе</u>, хоць бы ў форме, падобнай жоўці як выдзяленню печані. З быцця пачынаў Парменід, у якога яно мела нават і шаравідную, г. зн. самую дасканалую форму, бо яшчэ з піфагарэйскіх часоў у філасофстваванні грэкаў вельмі цаніўся эстэтычны момант (як убачым ніжэй, ён і цяпер, зрэшты, мае не апошняе значэнне). Ім жа адкрываецца і хайдэгераўскае "Быццё і час", хоць яно там ужо не толькі не шарападобнае, але і ўвогуле, выступаючы як толькі паказанае пальцам звычайнае "вось", мае знікомы сэнс, чымсьці нагадваючы матэматычны дыферэнцыял і выразна збліжаючыся з берклііеўскай камбінацыяй адчуванняў. І амаль у той жа момант узнікаюць знаёмыя хістанні маятніка, выступаючы перад намі, як было сказана раней, ужо са старажытных часоў то як ідэі і *адзінае* цэлае ў Платона і неаплатонікаў Пляціна і Прокла, то як *многія* матэрыяльныя атамы ў пустаце Дэмакрыта і эпікурэйцаў (згодна вядомай ленінскай класіфікацыі, ідэалістычная "лінія" Платона і матэрыялістычная "лінія" Дэмакрыта).

Быццё, такім чынам, нягледзячы на сваё зыходнае адзінства і цэласнасць, мае ў той жа час і характар многасці, што і складае якраз яго дыялектычна супярэчлівую прыроду. Яно адначасова і агульнае і асаблівае, і бясконечнае і канечнае, і неперарыўнае і перарыўнае, і абсалютнае і адноснае, і якаснае і колькаснае, і адзінае і многае і г. д. (У прынцыпе такі пералік мог бы быць працягнуты і далей, калі б спісак адпаведных катэгорый быў ужо строга ўстаноўлены, аднак, спіску такога яшчэ няма менавіта з-за нераспрацаванасці ў дыялектычнай логіцы памянёных міжкатэгарыяльных субардынацыйных і каардынацыйных сувязей). З гэтымі парнымі катэгорыямі выразна каардынуецца і катэгорыя цэлага і часткі, да якой ужо могуць быць прывязаны і аб'ект з суб'ектам. Праўда, тое, што аб'ект каардынуецца з цэлым, а суб'ект – з часткай, прыходзіцца дапускаць, зыходзячы не столькі з лагічнай доказальнасці, колькі з інтуіцыі або нават проста з звычайнага жыццёвага вопыту, які нам пераканаўча цвердзіць, што як канкрэтны чалавек "я" ўсё такі толькі частка акаляючага асяроддзя і тым болей таго, што называецца грамадствам, а ніяк не наадварот. Аднак на філасофскім узроўні такі вопыт не вельмі пераканальны і, напрыклад, не толькі Берклі, але і Дэкарт пачынаў свае разважанні з даставернасці не аб'ектыўнага асяроддзя, а менавіта суб'ектыўнага "я": cogito ergo sum, мыслю, значыць, існую. Нездарма ж Хайдэгер у сваіх разважаннях аб еўрапейскім нігілізме ўслед за Пратагорам актыўна спасылаецца на Дэкарта, з чым фактычна з процілеглага боку пагаджаецца і неатаміст Жак Марытэн (у Хайдэгера, праўда, атрымліваецца часам якраз наадварот: пад нігілізмам ён разумее менавіта метафізіку, а не штосьці іншае!).

Гэтая дыялектычнасць быцця, яго плыткая і вельмі няўстойлівая дваістасць якраз і складае сабой першую цяжкасць на шляху яго пазнавання, а тым болей нейкія спробы ўздзеяння на яго. Філосаф, які бярэцца за азначэнне быцця, упадабняецца цыркавому артысту, што ідзе па танюткім дроце. Менавіта тут ужо выразна не толькі мысліцца, але і востра адчуваецца тэзіс аб тым, што ісціна знаходзіцца дзесьці пасярэдзіне. Спакуслівa лёгка і ў той жа час крайне небяспечна прыняць за ісціну які-небудзь адзін толькі бок. Сапраўды, наіўнаму

рэалісту або, як любілі гаварыць марксісты-ленінцы, сарамліваму матэрыялісту, свет вельмі лёгка ўяўляецца аб’ектыўна-пачуццёвай рэальнасцю. “Аб чым тут спрачацца, – скажа такі матэрыяліст, – вось!” і зларадна тыцне пальцам у любы рэальны прадмет. Але пры ўважлівым узіранні ў гэтую рэальнасць прадмета няцяжка заўважыць, што многае ў ім толькі ўяўляецца нам. Можа некалькі складаней, але таксама няцяжка прыйсці і да адваротнай крайнасці. Фактычна, як можа здацца, знешні, рэальны свет не існуе. Ён, як у сне, ёсць толькі мудрагелістая мазаіка суб’ектыўных адчуванняў, падобная да віртуальнай рэчаіснасці ў сённяшніх камп’ютэрных гульнях. І, як мы бачылі ўжо, Хайдэгер з дапамогай таго ж самага “вось” бліскуча паказвае гэтую адваротную крайнасць, а менавіта, што свет якраз і ёсць тая самая віртуальная, г. зн. уяўная рэальнасць. З гэтай якраз прычыны нават такі задзірыста-ваяўнічы матэрыяліст, як Ленін, змушаны быў прызнаць, што паслядоўнага саліпсіста амаль што немагчыма лагічна абвергнуць. Але і гэткі пункт гледжання ніяк не стасуецца поўнасцю з жыццёвай практыкай. Нават Фіхтэ, не менш ваяўнічы, чым Ленін, але суб’ектывіст, у сваёй філасофскай сістэме не змог пазбавіцца ўсё такі ад нейкага знешняга, аб’ектыўнага і яму самому, як ён прызнаваўся, малазразумелага “штуршка”.

Таму вельмі нялёгкая гэта задача ў катэгорыі быцця пры такой яе дыялектычнай дваістасці захаваць яе цэласнасць і адзінства. Тут, сапраўды, як памянёнаму канатаходцу, цяжка ўтрымаць належную роўнавагу. Дзеля гэтай роўнавагі Парменіду, як мы бачылі, прыходзілася нават заклікаць на дапамогу і эстэтычны крытэрый і, каб надаць быццю найдасканальшы стан, ён прыпісваў яму шарападобную форму як самай дасканалай, прыгожай геаметрычнай фігуры. Эстэтычны крытэрый, зрэшты, не такая ўжо благая ў філасофіі рэч, хоць і можа на першы погляд здацца чымсьці занадта лёгкадумным. Нешта падобнае, напрыклад, рабіў у сярэднявеччы Ансельм, даказваючы існаванне Бога, зыходзячы з яго найвышэйшай дасканаласці. У новыя часы на той жа крытэрый абапіраўся Капернік, у якога менавіта па гэтай прычыне планеты рухаліся вакол Сонца па кругавых арбітах (круг яшчэ з піфагарэйскіх часоў таксама, як і шар, лічыўся адной з самых дасканалых фігур). Аддаў яму належнае, як вядома, Кеплер пры стварэнні сваёй мадэлі Сонечнай сістэмы. Для Ніцшэ метафара была наогул формай існавання ісціны. Шырока карыстаўся эстэтычнымі метадамі, асабліва разгорнутымі параўнаннямі і метафарамі, А. Бергсон, за што быў нават адзначаны Нобелеўскаю прэміяй па літаратуры. І ўжо амаль што ў сярэдзіне ХХ стагоддзя вядомы нямецкі фізік Вернер фон Гайзенберг прама пісаў пра вялікую ролю прыгажосці ў навуцы, называючы яе “перадзіхаценнем ісціны”. Вельмі глыбокая, як убачым, заўвага! Да парменідаўскай шарападобнасці, зрэшты, нечакана набліжаецца і Альберт Эйнштэйн у сваёй гіпотэзе аб замкнутасці крывалінейнай прасторы, у якой светлавы прамень зноў заўсёды вяртаецца на сваю першапачатковую траекторыю, што было, дарэчы, у пэўнай ступені пацверджана і прамым назіраннем факта адхілення зоркавых прамянёў паблізу сонца ў момант яго зацмення.

Аднак яшчэ больш сур’ёзнай і цяжкай для разумення ўяўляецца другая ўзнікаючая тут праблема, праблема лагічнага пераходу ад дыялектычнай супярэчлівасці быцця як цэласнага адзінага да дыялектычнай структуры тых жа самых складаючых яго аб’екта і суб’екта, але ўжо ўзятых у іх адноснай самастойнасці. Калі ўслед за Леніным лічыць, што “раздвоение единого и познание противоречивых частей его” ёсць адна з сутнасцей дыялектыкі, а тут ён, трэба зазначыць, дзякуючы Гегелю, не асабліва памыляўся, то перад намі адразу ж узнікае патрэба і ў другім, наступным раздваенні саміх гэтых аб’екта і суб’екта (першым раздваеннем тут аказваецца раздваенне самога быцця на аб’ект і суб’ект). Аднак тут мы не знаходзім дастаткова пераканаўчага лагічнага механізму для пераходу да другога такога “раздваення”. Аб’ект, напрыклад, калі следаваць таму ж Гегелю, распадаецца на сутнасць і з’яву, суб’ект – на розум (паняцце) і пачуццёвасць. Гэта нядрэнна супадае з нашай інтуіцыяй, але дакладна абгрунтаванай лагічнай асновы, як здаецца, у Гегеля тут, на жаль, няма. Сам гэты пераход выступае ў яго толькі як адзін з магчымых варыянтаў менавіта толькі таго, што выцякае не з сістэмы, а з метаду. У “Фенаменалогіі духа”, напрыклад, вельмі падрабязна разглядаецца быццё як першапачатковая фаза працэса пазнання, на якой яно выступае як даставернасць, дзе аб’ектыўнае (рэч) і суб’ектыўнае (“Я”) ўяўляюць сабой яшчэ непарыўную тоеснасць, тое, што

пазнейшыя пазітывісты назавуць вопытам. Індывідуальнае “dieses”, “гэта” ўключае ў сябе і ўсеабдымнасць знешняга матэрыяльнага свету і кропачнасць па-хайдэгераўску разамкнутага “вось”. Але далейшы аналіз “гэтага” неяк непрыкметна засяроджваецца на духу, г. зн. на “Я”, і аб’ектыўная кампанента быцця пад націскам сістэмы паступова знікае з поля бачання. У “Эстэтыцы”, наадварот, ідэал выступае перад намі ўжо ў больш аб’ектывіраванай, скажам так, форме. Ён фігуруе тут у тоеснасці, як любіць гаварыць сам Гегель, з сваёй аб’ектыўнай іпастассю, як ідэя, атрымаўшая пачуццёвае, г. зн. матэрыяльна-прыроднае уцелясненне, тым самым некалькі ўжо не супадаючы з сучасным больш суб’ектыўным асэнсаваннем слова “ідэал”. І толькі ў “Энцыклапедыі” захоўваецца ўсё ж такі і своеасаблівасць дыялектычнага метада, згодна якому “Логіка” адпавядае быццю як цэламу, “Філасофія прыроды” - аб’ектыўнай яго кампаненце, і “Філасофія духа” – кампаненце суб’ектыўнай, прычым ужо ў “Логіцы” мы знаходзім як бы патэнцыяльнае далейшае раздзяленне аб’екта і суб’екта першага на сутнасць і з’яву, другога – на паняцце і пачуццёвасць. Гэта, уласна кажучы, было пакладзена і намі ў аснову прыведзенай на стар. 48 агульнай лагічнай схемы, і на гэтым жа грунтуецца тут падзел ідэалу на аб’ектыўную і суб’ектыўную яго іпастасі.

Такі падзел, або, інакш кажучы, “раздваенне” адзінага ідэалу на супрацьлеглыя яго бакі, нам патрэбен тут, як ужо гаварылася, не толькі каб тэарэтычна захаваць вернасць дыялектычнаму метаду, але і ў практычным плане неяк упарадкаваць ужыванне самога тэрміна “ідэал”. Яго абумоўленая дыялектычнасцю двухсэнсоўнасць у моўнай практыцы часта прыводзіла і прыводзіць, як ужо гаварылася, да непрыемнай блытаніны не толькі ад стыхійна-бытавога словаўжывання, але і з-за недастаткова выразнай філасофска-тэарэтычнай абгрунтаванасці яго, як мы бачылі толькі што на прыкладзе нават класічнай нямецкай філасофіі, цверазей і глыбей за ўсіх падыходзіўшай да праблемы ўзаемаадносін аб’екта і суб’екта. А што казаць тады ўжо, напрыклад, аб так званай некласічнай філасофіі сучаснага постмадэрнізму, які наогул, па сутнасці, здымае саму праблему аб’екта і суб’екта, ператвараючы свет і жыццё ў хаатычную мазаіку “вось”, пасля чаго застаецца нават ужо не паказваць пальцам, а проста гаротна развесці рукамі. “Бог мёртвы, вялікія мэты збляклі, і ўсяму свету на гэта напляваць”, – так энергічна і вельмі справядліва характарызуе гэтую квазіфіласофскую плынь сучасны французскі філосаф Ж. Ліпавецкі. Як тут не ўспомніць шпенглераўскія арліную і жабіную перспектывы, калі чытаеш “граматалагічныя” опусы Жака Дэрыды, замяняючыя сэнс тэкстам (скандальна вядомы расійскі пісьменнік У. Сарокін, напрыклад, увогуле азначае мастацкую літаратуру як толькі звычайныя літары на звычайнай паперы!). І як не здзіўляцца некаторым нашым беларускім філасофствуючым інтэлігентам, для якіх толькі на такой філасофіі і сышоўся клінам свет? Калі ўжо да канца гаварыць праўду-матку, дык усё гэта вельмі нагадвае сітуацыю, апісаную яшчэ старажытным Эзопам у яго байцы пра лісіцу і вінаград. Аб’яўляць з такой неразумнай упэўненасцю, што сам свет па сваёй сутнасці такі неразумна-абсурдны – гэта выразна тое самае. Іншая справа сцвярджаць, што гэта толькі адзін з яго мала пахвальных асобных і, што галоўнае тут, пераходных станаў. Але пра тое будзе і іншая гаворка.

Гегелеўскае разуменне эстэтычнага ідэалу як амаль што непасрэднай тоеснасці аб’ектыўнага і суб’ектыўнага, як поўнай рэалізацыі, поўнага здзяйснення ідэі пасля перажытых ужо двойчы народамі Еўропы і намі горкіх расчараванняў пры ўсёй нашай павазе да вялікага філосафа і пры той сапраўды арлінай перспектыве, што адкрываецца перад намі ў ягоных творах, – гэткае разуменне таксама не можа не выклікаць пэўнай насцярожанасці. “Эстэтыка” Гегеля безумоўна з’яўляецца адным з самых вялікіх ягоных твораў, вялікіх, зразумела, не толькі па памерах, але і па значэнні. Гэты факт, напрыклад, спецыяльна падкрэслівае В. Віндэльбанд у яго вядомай “Гісторыі філасофіі”. Энгельс быў вельмі несправядлівы, калі рэкамендаваў К. Шмідту чытаць “Эстэтыку” толькі дзеля адпачынку, за чым, як па камандзе, пaследавала і агульная яе недаацэнка савецкімі вучнямі і спадкаёмцамі класікаў марксізма. Ленін ні разу нідзе на яе не спасылаўся, а для Сталіна дык і ўвогуле гегелеўская філасофія ў цэлым была толькі “арыстакратычнай рэакцыяй на Вялікую Французскую рэвалюцыю” (большай глупоты, невуцтва і

несправядлівасці немагчыма было б, напэўна, прыдумаць і знарок[52], хаця пры сённяшняй звышрашучай пераацэнцы духоўных каштоўнасцей некаторым нашым экстрэмістам-рэфарматарам такая ацэнка можа нечакана і западабацца!). Нават у савецкай так званай марксісцка-ленінскай эстэтыцы гегелеўскія ідэі ўпарта не знаходзілі разумення і, напрыклад, аўтара гэтых радкоў не раз падвяргалі жорсткім разборкам за імкненне быць хоць бы трохі верным Гегелю. Гегелева “Эстэтыка”, аднак, мае і сёння велізарнае значэнне і несумненна меў рацыю вялікі яе знаўца і адначасова вялікі марксісцкі дагматык М. Ліфшыц, адзначаючы, што менавіта ў “Эстэтыцы” Гегель быў глыбей і чалавечней за ўсё. Гэта была вельмі справядлівая і актуальная спроба рэабілітаваць вялікага філосафа ўвогуле. Значэнне гегелевай “Эстэтыкі” сёння нават яшчэ і ўзрастае і не толькі як філасофіі мастацтва, але і як увогуле філасофіі культуры. З неверагоднай для чыста філасофскай, абстрактнай працы дакладнасцю ста гадамі пазней яна была пацверджана фактычным матэрыялам строга эмпірычных даследаванняў знакамітых гісторыкаў і культуролагаў Шпенглера, Тойнбі і Сарокіна. У вышэйазначанай недаацэнцы вінаватым па сутнасці быў не Гегель, а яго неразумныя марксісцка-ленінскія паслядоўнікі, што здзяйснялі ідэю кроўю і архіпелагам Гулаг, кідаючы тым самым злавесны цень і на свайго вялікага настаўніка. Гэта была не віна Гегеля, а хутчэй ягоная бяда. І, можа быць, толькі для ачысткі гэтай гіганцкай філасофскай постаці і прыходзіцца зараз спрабаваць разабрацца, распачаўшы аналіз з самых вытокаў праблемы ідэалу, з яго першапачатковых лагічных асноў.

Для гэтага, не прэтэндуючы на ўзнаўленне катэгарыяльнага апарату дыялектыкі ў яго строга лагічнай форме (гэтая задача будзе вырашана агульнымі высілкамі, спадзяемся, у будучым) і карыстаючыся прыкладнай яго мадэллю са стар. 48, прымем прапанаваны Гегелем пераход ад быцця да аб’ектыўнай і суб’ектыўнай яго іпастасей за даказаны і паспрабуем разгледзець паняцце ідэалу асобна пад гэтымі двума аспектамі, распачаўшы разгляд з аб’ектыўнага яго аспекту.

Аб’ектыўны аспект ідэалу

Аб’ект у ролі таго боку быцця, што процістаіць суб’екту і ўспрымаецца ім як знешняя рэальнасць, звычайна трактуецца як матэрыяльны свет і, напрыклад, у матэрыялізме так і акрэсліваецца як матэрыя, ці, дакладней, як пэўнае канкрэтнае яе праяўленне. Гэта тая аб’ектыўная рэальнасць, існуючая звонку і незалежна ад нашых пачуццяў і дадзеная нам у адчуваннях, з чым пагаджаюцца і прадстаўнікі дыялектычнага матэрыялізму. Лічачы сябе дыялектыкамі, яны пагаджаюцца і з тым, што кожны аб’ект распадаецца на сутнасць і з’яву, якія ў сваю чаргу субардынуюоца “старшай” катэгорыяй агульнага і асаблівага, што сустракалася нам ужо на ўзроўні быцця. Сутнасць рэчы,- піша Энгельс, - гэта яе закон, а закон і ёсць нейкая агульнасць. З гэтым тут згодныя і мы, але з вялікай агаворкай. Справа ў тым, што калі рухацца, так бы мовіць, ад агульнага да асаблівага, то рэальнасць аб’екта сапраўды быццам бы ўсё больш і больш матэрыялізуецца, г. зн. ён набывае ўсё больш асаблівыя, пачуццёва ўспрыманыя рысы, “дадзеныя нам у адчуваннях”, пакуль не стане канкрэтным, адзінкавым, “гэтым” прадметам, пра які нават нічога ўжо і сказаць немагчыма, акрамя як вядомым ужо нам спосабам тыцнуць пальцам, услед за Хайдэгерам сказаўшы пры гэтым славутае “da ist es!”, “вось!” (адсюль і яго славутае Dasein (наяўнасць) заместа Sein (быццё), якое некаторымі расійскімі перакладчыкамі перадаецца не вельмі дакладным у гэтым кантэксце тэрмінам “присутствие”). Але калі рухацца, наадварот, ад асаблівага да агульнага, аб’ект пачынае паступова як бы ідэалізавацца. Сутнасць яго губляе сваю матэрыяльнасць і ператвараецца ў нешта чыста ідэальнае, не трацячы пры гэтым, аднак, сваёй аб’ектыўнасці. Сам закон існуе аб’ектыўна, і толькі Канту здавалася, што выключна суб’ектыўная развага (Verstand) дыктуе закон прыродзе. Гэта бачылі ўжо сярэднявечныя рэалісты, якія лічылі

[52] І гэта пры тым, што сам Гегель у сваёй ”Філасофіі гісторыі” урачыста параўноўваў Французскую рэвалюцыю з усходам сонца і асабіста, нават ужо будучы прускім чыноўнікам, кожны год спраўляў яе гадавіну!

агульныя паняцці (дакладней было б сказаць, тое, што адпавядае гэтым паняццям) рэальнасцю, за што яны і атрымалі ў гісторыі філасофіі азначаную назву. А намнога раней за іх тое ж настойліва сцвярджаў сваімі ідэямі і Платон. У Арыстоцеля гэта выступае пад назвай формы як процілегласці матэрыі, і ў пэўным сэнсе паслядоўнік Арыстоцеля Тамаш Аквінскі, напрыклад, з дапамогай таго ж паняцця прыходзіў і да доказу існавання самога Бога, які выступае ў яго як форма формаў. Дарэчы, менавіта таму і ў нашай табліцы на с. 48 аб'ектыўнае аказваецца ў адной і той жа рубрыцы з ідэальным.

Такі ход развагі яшчэ з дамарксавых часоў лічыўся, як вядома, аб'ектыўным ідэалізмам і актыўна абвяргаўся матэрыялістамі, прычым асабліва непрымірымымі былі філосафы-марксісты, якія менавіта тут наглуха забываліся пра сваю дыялектыку. Матэрыялісты абапіраліся пры гэтым і на дасягненні эмпірычнай навукі, аўтарытэт якой у новыя часы быў асабліва высокі. Варта ўспомніць толькі задзірыстыя словы Лапласа пра непатрэбнасць гіпотэзы Бога, сказаныя ў твар Напалеону. Аднак і аб'ектыўнае развіццё самой навукі рухалася ў тым жа кірунку. Тая ж фізіка паступова ператваралася з эмпірычнай у тэарэтычную навуку, што усё больш і больш карыстаецца матэматыкай. Тое ж выразна адбывалася і ў астраноміі і ў іншых прыродазнаўчых навуках. Нават Ленін біў у свой час трывогу, праўда, з некалькі іншых прычын, што "материя исчезла" і засталіся адны толькі, маўляў, формулы. Асабліва ж выразна гэта стала бачыцца з паловы XX стагоддзя, калі на базе агульнай камп'ютэрызацыі пачалі імкліва шырыцца тэарэтыка-сістэмныя метады навуковага даследавання і распрацоўвацца такія фундаментальныя паняцці, як структура і інфармацыя, у аб'ектыўнасці якіх сумнявацца ўжо сёння не прыходзіцца (расіянен А. Багданаў у сваёй "Тэкталогіі" прыйшоў да гэтакіх думак яшчэ намнога раней). Увогуле тэарэтыка-сістэмныя метады настолькі цікавыя з прынятага тут пункту погляду, што на іх было б варта спыніцца даўжэй.

Стала ўжо амаль што агульным месцам у навуцы палажэнне, што тэарэтычна здабытая ісціна заўсёды павінна быць пацверджана адпаведнай эмпірыкай: назіраннем над фактамі або эксперыментам. Нешта падобнае гаворыць і філасофія (для матэрыялістаў-марксістаў гэта наогул адзіны крытэрый ісціннасці – практыка, і тут яны маюць па-свойму рацыю), але на справе там гэткае пацвярджэнне здараецца куды радзей. Колькі было ў гісторыі філасофіі сістэм, якія, на жаль, не спраўдзіліся, самым гаротным прыкладам чаго можа з'яўляцца хоць бы той жа марксізм-ленінізм з яго сумным менавіта практычным фіналам. Аднак гегелеўская філасофія і асабліва прапанаваны ёю дыялектычны метад, нягледзячы на сваю, здавалася б, крайнюю абстрактнасць і неверагодна цяжкую мову, знаходзіць сабе бліскучае эмпірыка-практычнае пацвярджэнне. Прычым пацверджанне не запланаванае зарання, а так бы мовіць, стыхійнае, нечаканае ў пэўнай меры, і прыйшло яно з самай глыбокай практыкі. Нават не з фізікі, а з сферы куды больш практычнай дзейнасці – з кібернетыкі, так што тут ніякага папярэдняга планавання, ні тым болей свядомай падгонкі тэорыі пад практыку або наадварот, чым займацца падчас не грэбаваў і марксізм-ленінізм, у прынцыпе і быць не магло. Норберт Вінэр стварыў кібернетыку, зыходзячы выключна з пякуча практычнай патрэбы ваеннага часу – патрэбы ў аўтаматызацыі кіравання зенітнай артылерыйскай стральбой. І тым не менш супадзенні тут узніклі проста здзіўляючыя. Мы ўжо бачылі, што ўзаемадзеянне прамых і адваротных кібернетычных сувязей ёсць ні што іншае, як гегелева барацьба процілегласцей і рухомая раўнавага тых сувязей, званая ў кібернетыцы гамеастазісам, выступае як гегелеўская ж гармонія або нават тоеснасць, сінтэз тых процілегласцей як тэзіса і антытэзіса.

Гэта толькі тое, аднак, што кідаецца адразу ў вочы. Пры глыбейшым аналізе супадзенні выяўляюць куды больш істотныя рысы, уключаючы і агульную тэорыю сістэм Берталанфі, карані якой, зрэшты, не ў тэхніцы, а ў гэтак жа сама вельмі канкрэтнай батаніцы. Агульная тэорыя сістэм проста ўражвае сваёй дыялектычнасцю. Гэта як бы канкрэтная, аб'ектывізаваная мадэль дыялектыкі, а ў выпадку камп'ютэрнай яе рэалізацыі, дык і мадэль матэрыялізаваная. Так жа, як і ў Гегеля, сістэма, будучы лагічным адпаведнікам быцця, распадаецца на два процілеглыя аспекты: структуру і элементы, якія літаральна паўтараюць тое, што ў яго выступае пад назвай агульнае і асаблівае (зрэшты, у неаплатонікаў Плаціна і Прокла гэтае супадзенне бачыцца яшчэ выразней у словах "адзінае і многае"). Структура, элементы і

сувязуючы іх гамеастаз (прамыя сувязі ідуць ад структуры да элементаў, адваротныя – наадварот!) дакладнейшым чынам адпавядаюць гегелевай трыядзе з яе тэзісам, антытэзісам і сінтэзам. Каардынацыя гэтых катэгорый тут вельмі наглядная. Зрэшты, і субардынацыя прадчуваецца дастаткова выразна, калі ўспомніць, што складаныя структуры ў пераважнай большасці выпадкаў маюць іерархічны характар, утвараючы своеасаблівую лесвіцу-шкалу ўзроўняў, размеркаваных, так бы мовіць, па старшынстве ў залежнасці ад меры іх агульнасці і істотнасці. У Гегеля, праўда, яны не знаходзяць яшчэ сабе ісціннага ўвасаблення, але якраз з дапамогай агульнай тэорыі сістэм і гэта можа быць сёння зроблена. Увогуле, думаецца, даўно ўжо наспела патрэба ў новым вывучэнні філасофіі Гегеля менавіта ў плане супастаўлення яго з самымі сучаснымі агульнанавуковымі метадамі, узнікшымі на базе агульнай тэорыі сістэм, тэорыі інфармацыі і кібернетыкі, што можа прывесці не толькі да цікавых гісторыка-філасофскіх адкрыццяў і ўдакладненняў, але і моцна садзейнічаць руху наперад саміх гэтых агульнанавуковых метадаў. Гегель і ягоная славутая дыялектычная логіка, як справядліва падкрэслівае В. Г. Пушкін, увогуле і сёння мала ў чым састарэлі, і дарэмна з такім скепсісам абмяркоўваюць лёс яго спадчыны аўтары кнігі “Судьбы гегельянства”, выдадзенай нядаўна пад рэдакцыяй П. Казлоўскі і Э. Салаўёва ў Германіі і Расіі.

Аднак самае цікавае і характэрнае тут тое, што з распрацоўкай і далейшым асэнсаваннем паняцця структуры і непасрэдна з ёй звязанай інфармацыі матэрыялізм, што дагэтуль ганарыўся сваёй навуковасцю (так званы дыямат дык і афіцыйна прысвойваў сабе такі эпітэт!), пачаў адчуваць нечаканыя цяжкасці. Калі структуры яшчэ так або гэтак удавалася не без пэўнай нацяжкі прыпісваць матэрыяльны характар, то з інфармацыяй гэта зусім не пайшло. Маючы ўжо яўна духоўную, сэнсавую сутнасць, ды і паходзячы, дарэчы, таксама з пастаўленай К. Шэнанам практычнай задачы колькаснага вымярэння менавіта сэнсу паведамленняў, перадаваных па тэлефоне, інфармацыя ставіла пад сумненне матэрыяльнасць, а значыць, і аб’ектыўнасць, як здавалася, цесна звязанай з ёй структуры. Колькасць інфармацыі ў пэўным знаку-паведамленні, згодна Шэнану, залежыць ад ступені яго верагоднасці, або, па Эшбі, велічыні разнастайнасці таго мноства магчымых знакаў, з якога складаецца ўсё іх агульнае мноства. А гэтае мноства як пэўная цэласнасць і арганізаванасць і ёсць структура. Сувязь паміж структурай і інфармацыяй стала асабліва нагляднай пасля таго, як Я. Рэбанэ дасціпна акрэсліў саму інфармацыю як мігруючую структуру[53]. Адпаведна таму і структуру пачалі называць, наадварот, фіксіраванай інфармацыяй, інфармацыяй у крышталізаванай, скажам так, форме. І тады зусім стала ясна, што структуры, як і ўвогуле, агульнае, якасць, сутнасць і іншыя каардынаваныя з імі традыцыйныя лагічныя катэгорыі, маюць не столькі матэрыяльны, колькі ідэальны характар, цвёрда захоўваючы пры гэтым сваю аб’ектыўнасць. Якраз адпаведна таму, што і матэрыя ў сваім філасофскім азначэнні сама паступова, як мы ўжо бачылі, ідэалізуецца. Што структуры і адпавядаючая ім інфармацыя існуюць аб’ектыўна, нягледзячы на свой ідэальны характар, даказвае факт існавання не толькі створаных чалавекам тэкстаў, чарцяжоў, схем і да т. п., якія можна перадаваць другім суб’ектам, прадаваць і нават красці, як робяць шпіёны, але, напрыклад, і генетычнай інфармацыі ў жывой прыродзе і хімічных рэчываў-каталізатараў у нежывой. Немагчыма сумнявацца ўвогуле, што інфармацыя, якая ідзе па кабелі ці перадаецца пэўнымі зменамі амплітуды электрамагнітнай хвалі, мае аб’ектыўны характар. Праўда, гэтая яе аб’ектыўнасць таксама аднабаковая, і для яе рэалізацыі патрэбна яе *разуменне*, г. зн. перавод яе ў стан інфармацыі суб’ектыўнай. Для гэтага перадаваная структура павінна злучыцца з элементамі галаўнога мозгу, што адыгрывае тут ролю так званага псіхолагамі тэзаўруса. І толькі тады інфармацыя становіцца зразуметай, г. зн. рэальнай. Тут мы таксама бачым, такім чынам, усё тую ж рэльнасць быцця яе як адзінства ідэальнага і матэрыяльнага, аб’ектыўнага і суб’ектыўнага. Структура ўвогуле – гэта пэўная

[53] Вось бліскучы прыклад таго, як мастацкая па сутнасці метафара пераходзіць у лагічнае паняцце, дэманструючы блізкую роднаснасць паміж эстэтычнай катэгорыяй прыгажосці і лагічнай катэгорыяй ісціны і падцвярджаючы тым наша палажэнне аб прыналежнасці эстэтыкі і логікі да агульнай культуралогіі як яе сваеасаблівых частак (адна ёсць тэорыя мастацкай культуры з вобразам як асноўным, так бы мовіць, сваім інструмента, другая – тэорыя культуры духоўнай з яе сілагізмам у той жа ролі).

ступень арганізаванасці матэрыяльнага прадмета, якая ўтварае сабой своеасаблівую лесвіцу-шкалу і ўздоўж якой, дарэчы, і размяшчаюцца паасобныя ўзроўні структуры, калі прадмет складаны, і структура яго іерархічная. Лесвіцу, што падобна лесвіцы біблейскага Якава злучае сабой ідэальнае і матэрыяльнае, неба і, так бы мовіць, зямлю.

Наяўнасць такой лесвіцы-шкалы пацвярджаецца яшчэ адным магутным канкрэтна-навуковым довадам. Ён узыходзіць да славутых распрацовак другога пачатку тэрмадынамікі, здзейсненых у канцы XIX ст. фізікамі Клаўзіусам, Больцманам і Гібсам, у выніку якіх было высунута і сфармулявана паняцце энтрапіі. Гэтым тэрмінам называўся эксперыментальна адкрыты і тэарэтычна пацверджаны працэс няўхільнага паніжэння энергіі ў закрытай сістэме, які пазней быў абагульнены і перанесены і на арганізаванасць увогуле. У выніку стварылася несуцяшальная карціна свету, па якой структурная арганізаванасць яго пастаянна зніжаецца, і тагачасныя філосафы, што мыслілі быццам у кантэксце будучага шпенглераўскага “заняпаду Еўропы”, прыйшлі да панурай ідэі цеплавой, а затым і ўсеагульнай смерці сусвету, які паступова і беспаваротна скочваецца ў абсалютны хаос. Узнікла нават легенда, згодна якой менавіта пад уплывам такой перспектывы і сам Больцман скончыў жыццё самагубствам[54].

Заставалася, аднак, невыясненай праблема самога жыцця, якое яўна не падпарадкавалася закону павышэння энтрапіі. Яно, па прыгожай метафары А. Бергсона, нагадвала сабой плыўца, які ўпарта плыве супраць агульнага цячэння. І той жа самы Бергсон высунуў сваё вядомае меркаванне аб творчай эвалюцыі (elan vital), якая, існуючы ў свеце побач з энтрапіяй, і рухае жыццё наперад. Гэтая думка пазней была падхоплена і развіта далей вучоным-тэолагам Тэйярам дэ Шардэнам, які, зыходзячы ўжо з зусім другіх светапоглядных пазіцый, прыйшоў да паняцця “кропкі Амегі”, пад чым на аснове біблейскага выразу “Я ёсць Альфа і Амега” ён разумеў не што іншае, як Бога, які ёсць не толькі пачатак, але і канец. Канец як не толькі вынік, але і <u>мэта</u>[55] ўсяго існага, які вянчае сабой атрыманую праз абагульненне паняцця эвалюцыі новую, пірамідападобную мадэль сусвету (зрэшты, і ў Бергсона ў яго “Творчай эвалюцыі” праскоквае тая ж самая думка, якую ён нават развіў у своеасаблівую гіпотэзу ўзнікнення рэлігіі). Тэйяр быў тэолагам і стаяў безумоўна на пазіцыях ідэалізму, але цікава, што і матэрыяліст Энгельс яшчэ да Тэйяра і Бергсона ўключыўся ў палеміку супраць перспектывы энтрапійнай смерці сусвету і на старонках сваёй “Дыялектыкі прыроды” пісаў, пераходзячы фактычна, о жах!, на аб’ектыўна-ідэалістычныя пазіцыі, што калі ў свеце існуе выразная тэндэнцыя да падзення ўзроўню энергіі (ён разумеў яе яшчэ механістычна, звязваючы гэты працэс толькі з сілай ньютанава прыцягнення), дык павінна з неабходнасцю існаваць дзесьці ў свеце і мясціна з перавагай адштурхоўвання і процілеглай тэндэнцыяй да актыўна-дзейснага павышэння гэтага ўзроўню. З роляй гегелеўскага вучня і спадкаемцы прыходзілася ўсё ж такі лічыцца! Да поглядаў Тэйяра быў, як вядома, вельмі блізкі са сваёй гіпотэзай наасферы як вышэйшага, разумнага ўжо ўзроўня структуры прыроднага цэлага і расійскі вучоны У. Вярнадскі.

Справа яшчэ больш праяснілася і менавіта на карысць тэйяравай мадэлі, калі ўжо ў сярэдзіне XX ст. памянёны К. Шэнан, абагульняючы паняцце інфармацыі, супаставіў яго з энтрапіяй і на аснове гэтага ўвёў у навуковы абарот новае паняцце – паняцце негэнтрапіі ў больш шырокім сэнсе. Менавіта яно і стала азначаць сабой тую процілеглую энтрапіі тэндэнцыю, што імкнецца да <u>павышэння</u> ўзроўню структурнай арганізаванасці ў акаляючым нас сусвеце. Зноў спрацаваў старажытны піфагарэйскі прынцып прыгажосці сусвету, што праяўляецца ў яго сіметрычнасці. А тым самым і яшчэ раз пацверджаны занава ўсё той жа дыялектычны закон, згодна якому тэзісу заўсёды супрацьстаіць антытэзіс, і ісціна знаходзіцца ў іх сінтэзе. З гэтай пары ў фізіку, нягледзячы на саміх навукоўцаў, традыцыйна настроеных вельмі ваяўніча супраць “метафізікі”, пад якой разумелася часта філасофія ўвогуле, стыхійна

---

[54] На справе гэта здарылася таму, што ніхто з калегаў, як тое часта здараецца, яму не верыў і не прызнаваў ягоных тэарэтычных высноў. У выніку ён страціў працу, збяднеў і пакончыў з сабой.

[55] Сучасны біяхімік і тэолаг А. Пікак называе мэту адваротнай прычыннасцю, разумеючы апошнюю як двухбаковы працэс (120, 192), што бліскуча падцвярджае нашы далейшыя разважанні аб сіметрычнасці Свету. Ужываюць гэты тэрмін і аўтары кнігі “О нравственной природе вселенной” (114).

ўрываецца дыялектыка і не толькі ў выглядзе пары энтрапія-негэнтрапія. Луі дэ Бройль, напрыклад, вывучаючы паводзіны электрона, змушаны прызнаць, што электрон ёсць не толькі часціца, але і хваля ў адзін і той жа самы час. Поль Дырак адкрывае антычасціцы, даючы аснову для гіпотэзы існавання і антыматэрыі[56]. Бор абагульняе ўсё гэта ў сваім вельмі дыялектычным прынцыпе дапаўняльнасці. Узнікае і расце нават моцнае сумненне ў абсалютнасці тэзіса аб асіметрыі часу, пра што будзе сказана пазней.[57]

Такую ж сіметрычнасць імкнецца набыць і агульная карціна свету. Пачынаючы з XIX ст. яго структура вывучалася пераважна, так бы мовіць, у кірунку да нізу, г. зн. ад агульнага да асаблівага, ад структуры да элемента. Гэта выступала ў форме так званага рэдукцыянізму, калі вышэйшая форма структуры ў працэсе яе тлумачэння зводзілася да ніжэйшай і так аж да першапачатковых элементаў-часціц, якім volens-nolens заставалася быць ужо толькі ў хаатычным стане (ці ж не тымі абставінамі тлумачацца сённяшнія цяжкасці з агульнай тэорыяй мікрачасціц у фізіцы?). Многае з чалавечай спецыфікі, як, напрыклад, эстэтычныя пачуцці, зводзілася Дарвінам да жывёльных інстынктаў, што ўжо ў савецкія часы зноў паўтарыў генетык В. Эфраімсон, нізвёўшы да біялогіі не толькі эстэтыку, але і этыку (супраць яго, праўда, вельмі смела для тых часоў выступіў А. Любішчаў, падкрэсліўшы тут ролю рэлігіі як вельмі важнага, процістаячага гэтаму духоўнага фактару). У псіхалогіі тое назіралася яшчэ раней, калі, напрыклад, Дзідро і Гольбах тлумачылі узнікненне пэўнай думкі ў галаве чалавека толькі паводзінамі "ашалелага" атаму ў ягоным мазгу. Сацыялогія зводзілася, напрыклад, да біялогіі, біялогія – да хіміі, хімія – да фізікі, фізіка – да механікі. Далей некуды ўжо было па сутнасці ісці, акрамя суб'ектыўнага ідэалізму, куды цалкам лагічна, кіруючыся той жа метадалогіяй, прыйшоў услед за Берклі Эрнст Мах і крыху пазней Мартын Хайдэгер. Бернард Лонэрган (22) дасціпна заўважыў з гэтага повада, што калі думкі вучонага тлумачыць толькі яго фізіялогіяй, то і сам рэдукцыянізм можна разглядаць толькі як вынік расстройства страўніка. Мы ўжо бачылі, што наогул матэрыялізм, калі яго паслядоўна развіваць,

[56] Дарэчы, і тут так сёння ганьбаваная філасофія, і перш за ўсё наша дыялектычная філасофія ўсеагульнага адзінства, магла б паставіць перад "сарамлівымі" матэрыялістамі-фізікамі і іншыя гэткага ж рангу пытанні, а ці не ёсць, напрыклад, тая таямнічая антыматэрыя, што аж да сённяшняга дню непакоіць фізікаў-матэрыялістаў, проста знаёмая ўжо нам структура-дух, якая, аднак, пры злучэнні з элементамі-матэрыяй не знікае пры так званай анігіляцыі, а, наадварот, заўсёды, выдаючы яркую ўспышку, *стварае* таксама нешта рэальна канкрэтнае і новае, а менавіта, як убачым пазней, энергію? Тое ж пытанне можа быць пастаўлена і перад астраномамі, якіх сёння вельмі хвалюе аналагічная і зусім ім незразумелая "цёмная" матэрыя, якая ў яшчэ большай ступені адпаведная па сэнсу паняццю структуры, што злучаючыся з часціцамі-элементамі "нармальнай" матэрыі, яраз і стварае сабою рэальнасць Сусвету як цэласнай і адзінай сістэмы?. Дзесьці тут суседнічае і ўсё яшчэ нераскрытая, наколькі нам вядома, да гэтага часу біёлагамі праблема хларафілу як зыходнай умовы ўзнікнення жыцця, разуметага таксама як своеасаблівае адзінства энергіі і інфармацыі, раскрыццю якой гэтак жа, як здаецца, традыцыйна перашкаджалі застылыя матэрыялістычныя догмы. Мы тут выразна бачым, што апісваная тут філасофія ўсеадзінства аказваецца здольнай не толькі сфармуляваць і паставіць падобнага фундаментальнага рангу пытанні, але даць на іх у прынцыпе і пэўны адказ.

[57] Увогуле, як мы ўжо бачылі ў зносцы на стар. 20, пэўныя суадносіны назіраюцца не толькі паміж законамі тэрмадынамікі і, напрыклад, агульнай сацыялогіі, але і паміж законамі сацыялогіі і законамі квантавай электрадынамікі. Чалавек, напрыклад, ужо з часоў Арыстотэля лічыўся адзінствам жывёльнасці і сацыяльнасці. І ў сучаснай фізіцы той жа электрон выступае перад намі таксама як адзінства карпускулы і хвалі (карпускулярна-хвалевы дуалізм). Некаторыя заходнія фізікі на гэтай аснове высоўвалі нават паняцце свабоды электрона, што заўсёды высмейвалася савецкімі філосафамі як, маўляў, самы адкрыты суб'ектыўны ідэалізм. Тут сапраўды прынцыповая, здавалася б, розніца паміж класічнай фізікай і фізікай квантавай не ёсць штосьці аб'ектыўна абсалютнае, а толькі адноснае, як, напрыклад, розніца паміж механікай цвёрдага цела і малекулярнай тэрмадынамікай. Розніца тая залежыць ужо ад суб'ектыўнага падыходу да пэўных аб'ектаў, у канечным выпадку, ад цэласнасці той філасофіі, з пазіцый якой усё гэта апісваецца. У гэтым аспекце мае сэнс і адзначаная намі (85, 60-61) магчымасць і нават неабходнасць апісання з адзінага пункту погляду і адзінай сістэмай дыферэнцыяльных ураўненняў функцыянальнай залежнасці паміж масай, энергіяй і інфармацыяй. Калі ўвесь Сусвет уяўляе сабою цэласную мегасістэму, то і апісваючая яго філасофія павінна быць цэласнай, не падзяляючыся на матэрыялізм і ідэалізм і не процістаўляючы адно другому каўзальнасць і тэлеалагізм. Ды й навуцы не прыстала занадта прынцыпова ўжо дзяліцца на прыродазнаўства і гуманістыку, калі яна сапраўды жадае дасягнуць «тэорыі ўсяго», аб якой марыў фізік С.Хокінг. Гэта тычыцца асабліва нашага брата гуманітарніка, у масе сваёй абсалютна незнаёмага з сучаснай матэматыкай, так неабходнай і тым і другім.

заканамерна прыходзіць да гэткага канца. Нават сам Маркс менавіта таму, як справядліва пісаў нямецкі неатаміст Хомес, можа лічыцца цераз Ніцшэ і пазітывістаў ідэйным продкам таго ж самага Хайдэгера, а зусім не яго пэўнай альтэрнатывай, як думаюць некаторыя нашы тутэйшыя беларускія "хайдэгерыянцы", што наіўна шукаюць шлях да адраджэння Беларусі толькі цераз пануруюю хайдэгераву філасофію "быцця да смерці".

У сувязі з гэтым у навуцы і ўслед за ёю і ў філасофіі як метадалогіі навукі (Энгельс, напрыклад, якраз і пакідаў ёй такую зусім ужо сціплую і непрыглядную ролю ancillae scientiarum, метадалагічнай служанкі навукі, як гэта некалі рабіў Аквінат, зводзячы яе, наадварот, да ролі ancillae theologiae), безагаворачна панаваў прынцып каўзальнасці, калі асноўнай крыніцай зменнасці ў прыродзе аб'яўлялася натуральная прычына, што ідзе знізу, ад элементаў, а не ад структуры,. Тэлеалагічны ж прынцып уздзеяння зверху, г. зн. прынцып мэты, які прымушаў сур'ёзна задумвацца яшчэ Канта, беспаваротна адносіўся да містыкі, забабонаў і нават зусім ужо "поповщины", як энергічна, але неразумна, па едкай пляханаўскай характарыстыцы, выказваўся Ленін. Заходнееўрапейскім тэарэтыкам з ліку "сарамлівых матэрыялістаў", як, напрыклад, аўтару вядомай "Философии биологии" М. Р'юзу, прыходзіцца з вялікай апаскай і шматлікімі агаворкамі, але ўсё ж такі прызнаць, што "в некотором смысле в биологии есть неустранимый (!) телеологический элемент» (137, 274)[58]. З куды большай упэўненасцю надае важнасць тэлеалогіі для біялагічнай навукі Дж. Альтман, вельмі правільна звязваючы яе з інфармацыяй, кібернетыкай і агульнай тэорыяй сістэм, хоць і ён не можа абыйціся без стаўшай ужо традыцыйнай крытыкі віталізму (224, 15). Аўтар фундаментальнай манаграфіі "Философия пространства и времени" А. Грунбаум, у тэксце якой маецца нават спецыяльны параграф "Дыскусія паміж механіцызмам і тэлеалогіяй", што займае ў гэтай аб'ёмістай кнізе ўсяго толькі паўтары старонкі (!), таксама асцярожнічае, аб'яўляючы тэлеалагічны прынцып механіцызмам навыварат. Ён знаходзіць, напрыклад, усё такі "занадта моцнай" заўвагу Г. Рэйхенбаха, што калі азначаць накірунак часу, цесна звязаны, як убачым, таксама з тэлеалагічным прынцыпам, як штосьці звычайнае[59], дык для тэлеалогіі ўвогуле не застаецца месца. Нават зусім ужо сучасны малады расійскі доктар філасофіі А. П. Назарацян і сёння вельмі асцерагаецца і сароміцца гэтага прынцыпу. Мэтазгоднасць і ўвогуле *мэта* як нешта процілеглае *прычыне* лічылася цалкам ненавуковым паняццем і трымалася толькі ў рэлігійнай філасофіі пратэстантаў і неатамістаў, абапіраючыся пераважна на веру і паняцце Бога. Ды і там сучасны тэолаг а. Пікак лічыць за лепшае замест слоў "мэта" і "тэлеалогія" ужываць, як амаль той жа Грунбаум, трохі нязвыклы выраз "адваротная прычыннасць". І толькі літаральна ў апошнія часы тэлеалагтчную праблематыку пачалі паціху прызнаваць у навуцы. Ва ўсё яшчэ моднай сёння, напрыклад, сінэргетыцы побач з пераходам ад прыгожынскай хаосалогіі да тэорыі сістэм сталі паварочвацца тварам і ў бок тэлеалогіі (85), а ў расійскай філасофіі прыродазнаўства, дык і прама ўжо прызнаецца, што нам проста такі ўжо «необходимо обращение к целевым причинам», хоць і параннейшаму ужываецца ўсё той жа тэрміналагічны кентаўр (142, 3).

Віталізм у біялогіі таксама няшчадна праследаваўся, і сам чалавек трактаваўся па сутнасці згодна прынцыпу Фейербаха der Mensch ist, was er isst (чалавек ёсць тое, што ён есць). А Ніцшэ, аб'явіўшы аб смерці Бога, і ў этыцы звёў чалавека фактычна да чыста жывёльнай "белакурай шэльмы". Недалёка ад яго аказаўся і марксізм, хоць і застрахоўваў сабе нейкую аддушыну супраць вульгарнага матэрыялізму фогта-малешотаўскага тыпу праз талкаванне матэрыі толькі як аб'ектыўнай рэальнасці, існуючай звонку і незалежна ад свядомасці, з чым, як мы бачылі, цалкам мог бы пагадзіцца і пантэіст Спіноза (тое, што матэрыя ў вядомым

[58] Нездарма ж біёлаг Э. Брукэ пісаў, што тэлеалогія – гэта такая дама, без якой не можа абыйсціся ніводзін біёлаг, з якой, аднак, ніхто не адважыцца з'явіцца публічна.

[59] Сам Рэйхенбах, як бачым, дыпламатычна агаворваецца, называючы традыцыйна матэрыялістычны спосаб тлумачэння асіметрыі часу звычайным і тым самым лагічна дапушчаючы існаванне яшчэ і «незвычайнага», тэлеалагічнага спосабу, г. зн., з умовай канечнага дапушчэння і боскага быцця. Для мяне, напрыклад, і тэлеалогія і існаванне структуры структур – Бога таксама даказваецца звычайным,скажам так, тэарэмным шляхам у адрозненне ад тэолага, які ідзе пераважна цераз аксіёмы, г. зн., ужо не праз розум, а цераз веру. Менавіта толькі тэолага, думаецца,і можна было б Грунбауму папракнуць у «механіцызме наадварот»!

ленінскім азначэнні яшчэ і “дадзена ў адчуваннях”, гучыць не зусім пісьменна ў філасофскіх адносінах, бо пачуццёва адчуваем мы ўсё ж такі не матэрыю, а індывідуальна-канкрэтныя матэрыяльныя рэчы, матэрыя ж “адчуваецца” розумам). Зрэшты, марксісты-ленінцы ў сваім ваяўнічым празелітызме замест такога прызнання, надварот, і самога Спінозу бесцырымонна аб’яўлялі матэрыялістам. Можа, адзін толькі У. Салаўёў лічыў пытанне аб мэце і перш за ўсё аб мэце існавання ўвогуле першым пытаннем усялякай філасофіі. Мэта ж існавання як паняцце амаль што цалкам супадае з цікавячым тут нас паняццем ідэалу!

Зразумела, што і ідэалу, які адной сваёй назвай ужо ўвогуле сведчыць аб сваяцтве з філасофскім ідэалізмам, не было фактычна ў сучаснай карціне свету месца, хоць мэтазгоднасць гэтага свету і высокая ступень негэнтрапійнай упарадкаванасці яго проста-такі біла ў вочы. Зноў міжвольна прыходзіла на розум заўвага старога індзейскага правадыра, які, згодна сведчанню Тэйлара, у размове з адным амерыканскім этнографам, хвалячы іх, амерыканцаў, паравозы, стрэльбы і іншае, ніяк не мог зразумець, чаму яны лічаць увесь акаляючы свет усяго толькі мёртвым, пасіўным матэрыялам, у той час як увесь гэты свет на справе актыўны, адухоўлены і ўвогуле жывы. Такім жа, дарэчы, лічаць яго і старажытнаіндыйская Рыгведа з Упанішадамі, і джайнізм, і індакітайскі будызм, і даасізм.

Палажэнне карэнным чынам пачала змяняцца з другой паловы XX стагоддзя. Праслаўтая тэхнічная рэвалюцыя ў асобе электронікі зусім па Гегелю канчаткова прыйшла да самаадмаўлення і дзякуючы паняццям структуры і інфармацыі паварочвае ўвесь ход думкі чалавецтва на сто восемдзесят, як кажуць, градусаў. Адбываецца, падобна, той самы каперніканскі пераварот і ў філасофіі, аб чым некалі пісаў вялікі Кант. Крывая падзення ўніз у стан хаосу, якая пакутліва востра адчувалася не толькі ў філасофіі, але і на ўсіх узроўнях жыцця, і фармулявалася звычайна як крызіс духоўнасці, пачынае падыходзіць, здаецца, у так званым постмадэрнізме да свайго ніжняга матэматычнага экстрэмуму і літаральна на вачах пачынае мяняць цераз нуль адмоўнае значэнне сваёй вытворнай на дадатны знак. Прынамсі, так разумее часам той тэрмін тэолаг Т. К. Одэн. Калі раней нашы экстрапаляцыйныя абагульненні ішлі ўніз, да прычыны і элементаў, то цяпер выразна адчуваецца перамена арыенціраў, і мы ўжо імкнемся экстрапаліраваць у кірунку ўверх, да мэтаў і да структур. Усё вастрэй і вастрэй узнікае перад намі памянёнае вышэй салаўёўскае пытанне аб мэце існавання. Адкрываецца магчымасць рэабілітаваць, нарэшце, і шматпакутнае паняцце Бога.[60] Як бы ні здзекаваліся з гэтага імя шматлікія паны таксілі, як бы ні хуліганілі некалі і нашы беларускія празмерна шустрыя “маладнякоўцы” 20–30-х гадоў з іх неразумна задзірыстым заклікам “абламаем чорту рогі, Богу вырвем бараду!”, сёння выразна выступае паўсюднае імкненне ўзнавіць і вярнуць нам гэты адзіны па сваёй лімітнай вялікасці і значэнні духоўны арыенцір. Аб гэтым сведчыць хоць бы нядаўняе оксфардскае выданне пад красамоўнай назваю “Вялікія мысліцелі аб вялікіх пытаннях”. Гэта ж адчуваецца і ў сацыяльных нізах, першапачаткова, праўда, рэалізуючыся ў пошуку Бога часам шляхам самых прасцецкіх забабонаў, што так сама красамоўна сведчыць аб нарастаючай у душы і сённяшняга “простага” чалавека патрэбе ў гэткім арыенціры. Нават найбольш заўзятыя ворагі Бога камуністы і тыя, падобна расіяніну Г. Зюганаву, пад уплывам гэтага пачынаюць публічна адракацца ад традыцыйна ваяўнічага бальшавіцкага бязбожжа, няўмела хрысцячы свае набітыя атэістычна-матэрыялістычнай прамудрасцю грахоўныя ілбы.

Адчуваецца гэта і ў філасофіі. Бертран Расел не без дасціпнасці пісаў некалі ў прадмове да сваёй “Гісторыі заходняй філасофіі”, што паміж навукай і рэлігіяй пралегла нічыйная зямля,

---

[60] Калі гэта кніга была ўжо выпушчаная ў свет, у Маскве была выдадзена праца Е.Н.Князевай і С.П.Курдзюмава «Основания синэргетики», дзе тая “смена вех” кідаецца проста такі ў вочы. Побач з традыцыйнымі заявамі, што «синэргетическая методология по своему содержанию близка к основным идеям постмодернизма» (68), гэтай філасофіі сучаснага сатанізму, мы знаходзім у ёй ужо і спасылкі на новую тэлеалогію, і новы халізм, і абсалютны сусветны розум, і шмат што іншае, непасрэдна вядучае ўжо і да паняцця Бога ў нашым іманентным яго разуменні, не кажучы ўжо аб поўным збліжэнні яе пазіцыі з агульнай тэорыяй сістэм. Нават сам Прыгожын, які раней разважаў аб “актыўнасці матэрыі”, з пачцівасцю спасылаючыся пры гэтым на Маркса і Энгельса, перастае ўжо тут увогуле лічыцца матэрыялістам.

па якой бездапаможна мыкаецца туды і сюды бедалага-філасофія. А яшчэ задоўга да яго літаральна тымі ж словамі пачынаў сваіх "Вялікіх Пасвечаных" французскі тэосаф Э. Шурэ. Сапраўды, філасофіі не шанцавала. Калі ў антычны перыяд філасофія яшчэ царствавала самастойна, абдымаючы сабой і рэлігію і прыватныя навукі, то ўжо ў сярэднія вякі Тамаш Аквінаскі, як мы ўжо ведаем, змушаў яе быць ancilla theologiae (служанка тэалогіі), а ў новыя часы з лёгкай энгельсавай рукі яна была зведзена, наадварот, да ролі ancillae scientiarum (служанкі навук) як менавіта толькі метадалогіі навукі. А з пачатку ХХ стагоддзя яе заадно з метафізікай ужо зусім асуджаюць на поўнае знішчэнне. Калі Рафаэль у сваёй "Афінскай школе" маляваў Платона паказваючым пальцам на неба[61], а Арыстоцеля – шырокім гарызантальным гэстам акрэсліваючым зямлю, то нельга ўвогуле ўявіць сабе, як бы побач з імі намаляваў ён, напрыклад, Хайдэгера або Жака Дэрыду і на што, скажам так, быў бы скіраваны палец апошняга. І толькі сёння, думаецца, перад філасофіяй адкрываецца доўгачаканая магчымасць выконваць самастойную ролю, каб ліквідаваць, нарэшце, тую вядомую нам ужо "досадную нестыковку" паміж рэлігіяй і навукай, пра якую добра пісаў некалі расійскі філосаф і тэолаг айцец В. Зяньکоўскі. Нестыкоўку, якая ператварылася ў апошняе стагоддзе, асабліва дзякуючы старанням філосафаў-марксістаў, амаль што ў прынцыпова непераходную прорву, аб неабходнасці абавязкова пераадолець якую цікава і мудра пішуць Крыстафер Доўсан і Артур Пікак. Выдатным філасофскім мастом для пераходу цераз гэтую прорву якраз і могуць паслужыць сёння азначаныя паняцці структуры і інфармацыі.

Структура, строга кажучы, не так ужо і новае па сваім сэнсе для філасофіі паняцце. Яшчэ ў Арыстотэлевай "Метафізіцы" яно выступае перад намі пад маскай формы, што супрацьстаіць матэрыі. Гісторыя гэтага паняцця, дарэчы, цікава дапаўняецца тут і лінгвістычнай гісторыяй самога тэрміна. Па-грэчаску лацінскае слова "форма" гучыць як ειδοσ, што абазначае і знешні выгляд чагосьці, г. зн. форму ў канкрэтным сэнсе гэтага слова. Нездарма ж Арыстотэль, аналізуючы ў якасці прыклада медную статую, аазначаў яе медзь як матэрыю, а яе знешнасць – менавіта як форму. Але і ў гэтым выпадку паняцце формы абазначае нешта адзінае, што аб'ядноўвае сабой пэўны матэрыяльны змест. Адзінае, хоць і пачуццёвага яшчэ характару, але ўсё ж такі адзінае цэлае, што можа ўжо трактавацца і як у пэўным аспекце структура. А тады становіцца зразумелым і тое, якім чынам роднаснае яму слова ιδεα атрымала філасофскі сэнс як агульнавядомы тэрмін "ідэя" (зрэшты і само гэтае слова ιδεα у першапачатковым сваім старагрэчаскім значэнні разумелася толькі як знешнепачуццёвая, матэрыяльная форма, што і паказвае нам прыклад Арыстотэля!). Арыстотэль таму і выводзіць з яго не толькі субстанцыю як першавобраз рэчы, але і нават такое важнае паняцце, як першарухавік. Не дзіўна, што св. Тамашу Аквінскаму пасля гэтага няцяжка было ўжо ўслед за Арыстотэлем лагічна вывесці і паняцце Бога як формы формаў, а пазней і Лейбніцу – як манады манад. Гэта значыць, гаворачы сучаснай мовай, тлумачыць паняцце Бога як самай агульнай, універсальнай, канечнай структуры (структуры структур!), што вянчае сабой ўсю іерархічную сістэму свету. Яшчэ пазней шляхам гэткага ж разумавання прыйшоў да паняцця Бога і Фіхтэ, трактуючы Бога як схему схем (цікава, што Фіхтэ, як ужо гаварылася, быў вельмі блізкі да разумення паняцця "схема" як структуры ў сучасным сэнсе гэтага тэрміна!). Сёння мы можам зрабіць тое самае з яшчэ большай упэўненасцю і дакладнасцю, дзякуючы дастаткова ўжо строга распрацаванаму тэарэтычна і пацверджанаму практычна на камп'ютэрна-кібернетычных мадэлях паняццю структуры. І гэта не будзе кашчунным механіцызмам. Да гэткага ў прынцыпе разумення Бога прыходзілі ўжо, зрэшты, неаплатонікі Плацін і Прокл, калі аб'яўлялі, што Бог – гэта адзінае, якое дзякуючы боскай эманацыі рэалізуецца, быццам размнажаючыся ў канкрэтных рэчах як у сваім многім, і складае сабой канкрэтную прыроду ў якасці яе найважнейшага складніка – душы. Цэласнасць жа, як вядома, і ёсць тое, што сёння мы называем структурай. Да неаплатонікаў, зрэшты, быў вельмі блізкі і адзін з першых айцоў хрысціянскай царквы Арыген, які ў маладосці вучыўся разам і сябраваў з Плацінам. Гэткага ж тыпу доказ божага існавання быў уласцівы і

---

[61] І Вінкельман з гэтага поваду пісаў, што "ў "Афінскай школе" Рафаэля Платон адным рухам пальца гаворыць усё, што трэба"

сярэднявечнаму філосафу Ансельму, што выводзіў, як мы бачылі, з гэтай цэласнасці і дасканаласці само існаванне Бога. Вельмі цікавы аналіз усіх такіх доказаў Божага існавання ўслед за Кантам дае ўсё той жа Гегель у яго "Філасофіі рэлігіі" і асабліва ў "Лекцыях аб доказе Божага быцця". Характэрна, што зусім незалежна ад еўрапейскай філасофіі і куды яшчэ раней за яе вельмі падобным чынам трактавалі паняцце Бога Рыгведа і Упанішады ў стараіндыйскай філасофіі.

Паняцце структуры ўвогуле сёння надзвычай важнае ў кантэксце азначанай праблемы. Марксісцка-ленінская філасофія, як вядома, з незвычайнай зласлівасцю абвяргала любыя формы аб'ектыўнага ідэалізму як недапушчальны з яе пункту погляду шлях да "Боженьки". Ленін нават вялікага Гегеля лаяў за гэта, хамавата абзываючы яго "идеалистической сволочью". Класічная нямецкая філасофія будавалася менавіта на аснове аб'ектыўнага ідэалізму, і з прычыны яе высокаразвітай абстрактнай формы выкладу рэальная аб'ектыўнасць ідэальнага, пастаянна процістаўляючыся матэрыяльнаму, пачынала траціць сваю першапачатковую амаль што пачуццёвую нагляднасць, як гэта было ў Арыстоцеля з яго формай-эйдасам, і стала паступова ператварацца ў штосьці сапраўды нерэальнае і амаль што містычнае. Аднак сучаснае тэарэтыка-сістэмнае паняцце структуры дае нам магчымасць вярнуць яго зноў, гаворачы словамі Гегеля, у абдымкі рэальнасці. Больш таго, мы можам паказаць цяпер, што і структура можа выступаць перад намі ў сваёй першапачатковай, амаль што пачуццёва-канкрэтнай форме. Так, стол, за якім я працую, ёсць цалкам канкрэтна-пачуццёвая, матэрыяльная рэч, якая ўспрымаецца мной як цэлае. Але калі б я глянуў на яго з пункту погляду, напрыклад, адной з складаючых яго мікрачасціц, то стол стаў бы толькі воблакам гэткіх часціц і ягоная цэласнасць, ці, як выражаліся ў такіх выпадках старажытныя грэкі, "столасць", аказалася б чымсьці вельмі абстрактным і ідэальным, падобнай, напрыклад, на нашую Галактыку, цалкам супаўшы з тэрмінам і паняццем "структура", успрыманым цяпер не пачуццём, а ўжо толькі розумам[62]. У гэтым чыста філасофскім аспекце паняцце структуры і само па сабе, як бачым, становіцца вельмі цікавым і шматабяцальным. З аднаго боку, структура як нешта ідэальнае, асабліва калі яна прадстае перад намі ў выглядзе інфармацыі, сэнсу, уяўляе сабой штосьці дыяметральна процілеглае пачуццёва-матэрыяльнаму пачатку, тым вельмі рэчыўным літарам на гэтак жа рэчыўнай паперы. Але з другога боку, з іншага пункту погляду яна можа выступіць і як нешта вельмі пачуццёвае і матэрыяльнае. Асабліва важна тое, што гэткія дыялектычныя ўзаемапераходы і адзінства паміж структурай і элементамі становяцца тут выразна бачнымі і, што галоўнае, залежачымі і ад пункту погляду самога суб'екта.

Сусвет і з сучаснага, такім чынам, пункту погляду аказваецца адзінай, цэласнай сістэмай, яквя ўяўляе сабой адзінства найскладанейшай іерархічнай структуры і бесканечнага мноства ўваходзячых у яе паасобных узроўняў-элементаў. Кожны з гэтых узроўняў утварае самастойную падсістэму больш дробнага маштабу з уласнай падструктурай, элементы якой у сваю чаргу ёсць не што іншае як адносна самастойныя сістэмы з сваімі структурамі. І наадварот. Так, напрыклад, акаляючая нас рэчаіснасць распадаецца на нежывую прыроду, на жывую прыроду і на прыроду, скажам так, сацыяльную, дзе выразна праяўляецца памянёная іерархічнасць і дзе азначаныя разнавіднасці прыроды ўзаемадзейнічаюць паміж сабой як яе сістэмныя ўзроўні. Адпаведна гэтаму існуе аналагічная трыядычнасць і паміж такімі катэгорыямі, як маса, энергія і інфармацыя, пра што размова будзе ніжэй. Гэтак жа сама ў сваю чаргу бачыцца гэта і ў сацыяльнай сістэме – сістэме культуры, у якой можна таксама вылучыць тры ўзроўні: матэрыяльная, мастацкая і духоўная субкультуры (гэтыя словы ўжываюцца звычайна і без прыстаўкі "суб-", а на сістэме культуры мы спецыяльна спынімся пазней, бо, як няцяжка бачыць, менавіта там канцэнтруецца тое, што завецца звычайна грамадскімі ідэаламі), а гэтыя тры апошнія – у сваю чаргу на шэраг яшчэ драбнейшых падузроўняў. Такога тыпу родава-відавая таксанамія назіраецца літаральна паўсюды, складаючы аснову класіфікацыі як

[62] Сакрат, згодна Платону, спрачаючыся з філосафам Арыстыпам, які ў адмову існаванню абстрактных паняццяў сцвярджаў, што ён бачыць стол, а "столасці" не бачыць, дасціпна заўважыў: гэта таму, што ты маеш вочы, чым бачаць стол, і не маеш таго, чым бачыцца "столасць" – розуму.

пачатку навуковага пазнання дадзенай сістэмы. Яна ляжыць і ў аснове традыцыйнага навуковага аналізу, калі, каб пазнаць нейкі аб'ект як цэлае, мы разлагаем яго на часткі, г. зн. рухаемся ад структуры да падструктуры і ад яе – да элементаў. Цэласны аб'ект разглядаецца як вынік, яго элементы – як ягоная прычына. У гэтым, дарэчы, і заключаецца сэнс вышэйпамянёнага рэдукцыянізму ў навуцы, калі старшая структура зводзіцца да структур малодшых і ў канцы – да элементаў. Гэта тое, што здаўна ўжо ў навуцы называлася аналізам або, услед за Эшбі, азначаецца часам як элементарызм. Па той жа лініі здзяйсняецца і натуральны працэс распаду, працэс дыссалюцыі, які мае шырокае распаўсюджанне ў прыродзе і які выступае там у вобразе знаёмай ужо нам энтрапіі, што няўхільна вядзе да распаду і гібелі сістэмы (памылка колішніх староннікаў цеплавой пагібелі Сусвету была ў абсалютызацыі гэтага працэсу) .

Гэты ж сістэмны падыход дае, аднак, і магчымасць адваротнага апісання і разумення рэчаіснасці. Менавіта па лініі не зверху ўніз, ад структуры да элементаў як да яе прычыны, а наадварот, ад элементаў да структуры як да іх своеасаблівай мэты, у адносінах да якой яны адыгрываюць ролю сродкаў. Гэта ўжо метад сінтэзу, калі ствараецца нешта новае, метад, якому адпавядае ўжо не рэдукцыянізм, а, калі мовіць услед за Зэдльмайрам, своеасаблівы прадукцыянізм (тэрмін гэты, на жаль, падыходзіць сюды больш па сваёй этымалогіі, чым па сэнсе, і таму не прывіўся яшчэ ў навуковай практыцы). Такую падвойную магчымасць прадчуваў ужо Кант, вылучаючы аналітычныя і сінтэтычныя суджэнні з некалькі іншай, праўда, трактоўкай, з разгляду якіх ён пачынае сваю "Крытыку чыстага розуму". У навуцы гэтая лінія таксама пастаянна імкнулася прабіцца хоць бы ў форме, напрыклад, дрышава віталізму ў біялогіі або халізму (ад англ. whole – цэлае), што прапанаваў у свой час Ян Смэтс. Эшбі ўслед за Уайтхедам называў гэтыя кірункі арганізмізмам у процілегласць ужо памянёнаму элементарызму. У прыродзе азначаная лінія рэалізуецца як эвалюцыя, якую Бергсон якраз і акрэсліў у свой час як elan vital, творчы парыў. Лінія ж адваротнага сэнсу як рух ад цэлага да многага, ці лінія распаду, можа быць акрэслена адпаведна як дыссалюцыя. Эвалюцыйнае ўзыходжанне, так бы мовіць, уверх можна, зрэшты, бачыць нават на ўзоры індывідуальнага развіцця ад канкрэтнай навукі да філасофіі саміх некаторых філосафаў, як, напрыклад, Э. Гусэрль, А. Н. Уайтхед і К. Ясперс, з якіх Гусэрль і Уайтхед пачаткова былі матэматыкамі, а К. Ясперс – урачом. Уайтхед, напрыклад, крайне несправядліва абыходжаны сёння філасофіяй, асабліва філасофіяй постмадэрнісцкай, і надзвычай блізкі да развіванага тут намі пункту погляду, яшчэ задоўга да кібернетыкі і тэорыі сістэм пісаў пра неабходнасць пераходу ад матэрыялізму да арганіцызму ці, як ён яшчэ выражаўся, да "арганічнага рэалізму," як пра асноўную ідэю фізічнай навукі, імкнучыся, дарэчы, звязаць яе і з развіццём як спецыфічна арганістычным працэсам. На Уайтхеда ж спасылаўся і заснавальнік агульнай тэорыі сістэм Л. Берталанфі. Ды і не толькі яны адны пачыналі сваю дзейнасць як канкрэтнікі-навукоўцы, а завяршылі вядомымі філосафамі і менавіта філосафамі-метафізікамі. Цікава, што на гэтую ж дарогу пры тлумачэнні псіхікі выходзяць, пачынаючы з К. Юнга, і псіхолагі з псіхіятрамі, а зусім ужо сённяшні іх прадстаўнік С. Гроф нават прапаноўвае ўслед за Смэтсам і тэрміналагічную пару холатрапія і хілетрапія (імкненне да ідэальнай цэласнасці як цэнтраімклівая сіла або эмпедоклава Любоў і імкненне да матэрыяльнай частковасці як сіла цэнтрабежная ці як Нянавісць у таго ж Эмпедокла). Услед за Смэтсам і Грофам можна было б і наш прадукцыянізм назваць тут адпаведна холатрапізмам. Усё гэта ўвогуле выразна суадносіцца з тым, што вышэй было акрэслена ў процілегласць энтрапіі як негэнтрапія, як рух знізу ўверх, ад хаосу да парадку, ад асаблівага да агульнага. Той жа Юнг нават сваё паняцце архетыпу звязвае з гэткай холатрапіяй, хоць ён, як здаецца, і не ўжывае такога тэрміну. Ён параўноўвае, напрыклад, утварэнне і рост крышталёў з удзеяннем, як ён піша, сістэмы васей гэтага крышталя як пэўнай структуры, маючай нерэчыўную, нематэрыяльную прыроду, на матэрыяльны матачны раствор таго рэчыва, з якога утвараецца і нават расце азначаны рэальны крышталь (212, 128). Аналагічны рост у яшчэ больш выразнай форме назіраецца і ў з'явах і прыкладах з росту біялагічных арганізмаў. Нават у такіх самых тонкіх і ўжо, здавалася б, зусім нематэрыяльных працэсах, як паэзія, бачыцца штосьці падобнае, калі ўспомніць вядомыя радкі

рускай паэтэсы А. Ахматавай: “Когда б вы знали, из какого сора растут стихи, не ведая стыда!”. Ці ж гэта ўсё не ёсць тое ж самае, што маецца тут на ўвазе пад тэрмінам “структура”?[63]

Перад намі, такім чынам, адкрываецца, як мы бачылі ўжо, перспектыва цалкам лагічна абгрунтаванага падыходу і да паняцця Бога як аб’ектыўна існуючай рэальнасці. Рэальнасці менавіта як дыяектычна супярэчлівага адзінства ідэальнага і матэрыяльнага, адзінства як душы і прыроды як цела, г.зн., Бога, разуметага пантэістычна. Калі структуры маюць не толькі пасіўна-суматыўны, каўзальны, але і актыўна-творчы, тэлеалагічны характар, то разуметы як лімітная ў матэматычным сэнсе слова структура структур – інтэграл[64] ці, хутчэй, як канечная метаструктура, Бог знаходзіць дастаткова строгае лагічнае пацвярджэнне і абгрунтаванне не толькі свайму аб’ектыўнаму існаванню, але і ягонай бесканечна магутнай волі і творчай актыўнасці. Волі, накіраванай на дабро і стварэнне, а не на разбурэнне і зло, як атрымалася, напрыклад, у песіміста Шапенгаўэра. Волі, рэалізуючайся ў законах прыроды, якія багаслоў і філосаф Зяньkоўскі разглядае як жаданні і думкі Бога. Ды і на ніжэйшых, чыста матэрыяльных, здавалася б, узроўнях прыроды як сістэмы азначаная актыўнасць праяўляецца хоць бы ў механічным паняцці <u>сілы</u>, без якой немагчыма тлумачыць рух і якая тлумачыцца сама як тое ж уздзеянне менавіта другога, вышэйшага ўзроўню сістэмы. Фізікі даўно адчувалі пэўную тэлеалагічнасць паняцця руху і адпаведнага яму таксама дастаткова выразлівага ў гэтым сэнсе тэрміна “сіла”. Таму тыя з іх, хто стараўся быць верным свайму “сарамліваму” матэрыялізму, увогуле імкнуліся пазбягаць двухсэнсоўнасці гэтага тэрміна, замяняючы яго нейтральным, чыста фармальным матэматычным апісаннем, як гэта робіць, напрыклад, Р. Фейнман у сваім славутым шматтомным курсе фізікі. Зрэшты, і самых закаранелых фізікаў-матэрыялістаў логіка няшчадна выводзіць на гэтае сакраментальнае паняцце хоць бы цераз паняцце вакууму, які ў іх аказваецца ўсё ж такі не мёртвай дэмакрытавай пустатой, а нейкай нязвыклай, блізкай Платонаву свету ідэй жывой і творчаю сілай, якая спараджае з сябе часціцы, а значыць, і ўвесь акаляючы нас канкрэтны свет. Аб гэтым прама пішуць, напрыклад, фізікі В. Акоста, К. Кован і Б. Грэхэм (4): у пачатку існавання Сусвету быў “вакуум, які не змяшчае ў сабе ніякага рэчыва, але які змяшчае часцінкі нашай прыроды ў іх асаблівых <u>віртуальных</u> станах”. Тых самых, па сутнасці сваёй, станах, што азначаны тут тэрмінамі “структура” або “інфармацыя” і якія маглі б быць растлумачаны ў філасофскім сэнсе як станы ідэальныя, што шаноўныя фізікі пасаромеліся, аднак, тут зрабіць, выкарыстаўшы ўзамен гэтага моднае сучаснае слоўца “віртуальны”. Блізкую думку развівае і вельмі вядомы фізік С. Хокінг, на якога актыўна спасылаецца нават рэлігійны філосаф епіскап Васіль (Радзянка). Хокінг дастаткова пераканаўча абгрунтоўвае і так званы антропны прынцып у касмалогіі, згодна якому ў Сусвеце назіраецца побач з каўзальнасцю і пэўная тэлеалагічнасць, ці мэтазгоднасць, што выступае не толькі ў прыстасаванасці чалавека да прыроды, але і, наадварот, у прыстасаванасці прыроды да чалавека. Што гэта ўсё, як не знаёмы нам апафатычны Бог Дыянісія Арэапагіта? Або Бог як нішто, з якога ўтвараецца ўсё ў Майстра Экхарта і Якаба Бёмэ? Дарэчы, менавіта на Бёмэ як на філосафа “жыццёвага <u>духу</u>” (!) вымушаны былі спасылацца нават такія ваяўнічыя атэісты, як Маркс і Энгельс, тлумачачы рух з дапамогай бёмэўскай метафары “мукі матэрыі”. І ў славутага кітайскага філосафа Лао Цзы ўсё таксама спараджаецца “пустатой у цясніне“. Тэолагі ж, як хоць бы той жа В. Зяньkоўскі, з свайго боку мелі таксама пэўную рацыю, зусім, як мы ўжо бачылі, акрэсліваючы аб’ектыўныя законы прыроды як суб’ектыўныя думкі і волю Бога.

Праўда, супастаўляючы фізічнае паняцце вакууму і яго патэнцыяльна-творчых магчымасцей з паняццем Бога ў яго апафатычным апісанні, трэба быць вельмі асцярожным, бо

---

[63] Гэта кніга была ўжо выдадзена, калі нам стала даступнай маскоўскае выданне “Причинность и телеономизм” (177), дзе ў артыкуле Карагодзіных В.І. і В. Л. пад загалоўкам “Информация как основа жизни и целенаправленные действия” таксама пішацца літаральна тое ж самае (177, 189). Як бачым, і нашы прыродазнаўцы-фізікі пачынаюць прызнаваць паняцце структуры ў яго ідэальным сэнсе, пакідаючы паціху свой “сарамлівы” матэрыялізм!

[64] Каб не раздражняць калегаў-матэматыкаў, скажу, што слова «інтэграл» бярэцца тут хутчэй як пэўная, можа, не вельмі ўдалая метафара, чым як дакладны матэматычны тэрмін.

гэта ўсё такі паняцці вельмі адрозных узроўняў абстракцыі. Тут такая прыблізна розніца, як розніца паміж фізічным і філасофскім паняццямі матэрыі, якую прызнавалі і марксісты-ленінцы. Паняцце вакууму нясе на сабе выразныя сляды сваёй матэрыяльнасці і нават своеасаблівай рэчыўнасці ў параўнанні з паняццем Бога нават як структуры структур. Гэта бачна, напрыклад, на тым, што вакуум і яго ўнутраная структураванасць хоць бы і ўскосна, цераз эксперымент, але даступныя нашаму пачуццёваму ўспрыняццю, чаго ніяк нельга сказаць пра Бога. Больш свабоднай ад гэтай рэчыўна-пачуццёвай "прыземленасці" была б тут чыста матэматычная мадэль вакууму, але і там тая ж самая розніца ў прынцыпе застаецца. Нягледзячы на свой амаль што чыста ідэальны характар, і матэматыка, як пра гэта піша вядомы расійскі матэматык І. Шафарэвіч, рухаецца ў кірунку да Бога толькі асімптатычна[65], ніколі, аднак, яго не дасягаючы. Пра гэта дакладна сведчыць вядомая тэарэма Гёдэля, якая якраз і даказвае амаль цалкам у Кантавым духу, што ніякая фармальная сістэма не можа поўнасцю апісаць структуру дадзенай рэальнай сістэмы без неабходнасці выхаду за яе межы. Гэтая абмежаванасць выразна назіраецца на хокінгавых мадэлях як рознага тыпу сінгулярнасцей, так і самой стралы часу, калі параўнаць іх хоць бы з агульнафіласофскай мадэллю, прынятай у дадзеным кантэксце.

Але і толькі адной структурай тут цяжка было б усё ж такі абысціся да канца. І староннікі дыямату не супраць структуры. Дзякуючы ўжываным імі элементам звульгарызаванай дыялектыкі, яны таксама адрозніваюць, напрыклад, не толькі канкрэтныя рэчы, але і фізічнае паняцце матэрыі ад яе філасофскага акрэслення як толькі аб'ектыўнай рэальнасці, існуючай звонку і незалежна ад нашай свядомасці. Тым болей, што ёй уласціва яшчэ і пэўная актыўнасць у выглядзе здольнасці да самастойнага руху. Нават Ленін у сваіх "Філасофскіх сшытках" хваліў Гегеля за прыпісванне актыўнасці духу, адзначаючы, што гэтым ён, Гегель, б'е ўсялякі матэрыялізм, акрамя, зразумела ж, дыялектычнага. Тут сапраўды нядрэнна сказваўся пазітыўны ўплыў дыялектычнага метаду нават на такую аднабаковую філасофскую сістэму, як матэрыялізм. Марксізм увогуле, нават у асобе саміх яго заснавальнікаў, нярэдка, калі выражацца ягоным жа ваяўніча-катэгарычным стылем, здраджваў матэрыялізму, пераходзячы на пазіцыі ідэалізму, што было ўжо паказана хоць бы на прыкладах марксава параўнання архітэктара[66] з пчалой або яго ж адзінаццатага тэзіса аб Фейербаху, дзе ставілася задача не толькі пасіўнага тлумачэння свету, але і актыўнай яго пераробкі. Нездарма яшчэ Тойнбі акрэсліваў марксізм як хрысціянскую ерась, а Бертран Расел нават бальшавізм характарызаваў як своеасаблівую рэлігію. Нездарма таксама бальшавікі і камуністы так упарта і настойліва эксплуатавалі слова "ідэал", уваскрасіўшы на практыцы і рэлігійна-тэалагічнае слова "вера" як менавіта веру ў камунізм і яго ідэалы.

Вера гэтая, аднак, як і гэтыя ідэалы, мела зусім не боскі, а чалавечы, а то нават і д'ябальскі, можна сказаць, характар. Яна станавілася ўжо верай не ў ідэалы, а ў самыя

---

[65] Зрэшты, і гіпотэза І.Шафарэвіча адносна боскай накіраванасці матэматыкі, пры ўсёй павазе і захапленні ёю з нашага боку, не мае, думаецца, поўнай ісцінасці ці, дакладней, каштоўнасці. Матэматыка, як і прыродазнаўчая навука ў цэлым, ўсё такі пакутуе на нейкую крыху нядобрую аднабаковасць: яна дазваляе, напрыклад, карыстацца сабою пры канструяванні самых злавесных сродкаў знішчэння чалавека ў ваеннай прамысловасці. Гэта таму, што яна, узятая ў кантэксце сістэмы агульных культуралагічных катэгорый, служыць ісціне, а не дабру, пра што ўпершыню, як здаецца, і вельмі цікава пісаў некалі Уайтхед (158, 322) і мы (89, 48-49 і тут на стар. 127). На гэтай аснове Уайтхед, дарэчы, сам будучы матэматыкам, што называецца, ад Бога, у сваіх філасофскіх працах не карыстаўся матэматычным апаратам увогуле і нават не лічыў філасофію навукай, што, на наш сціплы погляд, аднак, не здаецца бясспрэчным. Ды й сама матэматыка як усё такі частка культуры сёння разам з ёю таксама перажывае той жа агульны сацыякультурны крызіс (81; 82).

[66] Вось адпаведны тэкст з яго «Капитала»: «Паук совершает операции, напоминающие операции ткача, и пчела постройкой своих восковых ячеек посрамдяет некоторых людей-архитекторов. Но и самый плохой архтектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что, прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил её в своей голове. В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в его голове, т. е., идеально" (116, 189). Гэта зусім не толькі "отражение", як яго трактаваў пазней Ленін, а актыўна творчы, стваральны працэс (зрэшты, і Ленін у тых жа сваіх "Філасофскіх сшытках", цытуючы Гегеля, пісаў сабе насуперак, што «сознание не только отражает, но и творит мир», і гэта, помніцца, прыводзіла пазнейшых і "более последовательных" марксістаў-ленінцаў зусім ужо ў поўнае замяшальніцтва).

вульгарныя ідалы, назва якіх хоць этымалагічна таксама роднасная слову “ідэал” (праз тое ж самае грэчаскае ειδολον – знешні выгляд), але па сэнсе ўяўляе сабой поўную яго лагічную процілегласць. Што ж да канца дабівае матэрыялізм як сістэму і нават так званы дыямат, дык гэта ўсё тое ж паняцце інфармацыі. Невыпадкова так з ім вазіліся апалагеты марксізму-ленінізму, а ў нас на Беларусі асабліва прафесар Н. І. Жукаў[67], каб прыпісаць яму матэрыяльны характар. Апошні, нават зусім як у прымаўцы пра Магамета, які ідзе да гары, калі гара не ідзе да Магамета, прапаноўваў прыстасаваць да інфармацыі сам дыялектычны матэрыялізм, калі яна не хоча прыстасоўвацца да дыялектычнага матэрыялізму. Зрэшты, у гэтым і быў бы ўсё ж такі пэўны сэнс!

Сапраўды, інфармацыя – гэта ўжо чыстая ідэя, дух, сэнс, значэнне. Якімі б матэрыяльнымі сродкамі і метадамі мы ні даследавалі паперу і самі літары, якімі напісана нешта для нас жыццёва і сэнсава надзвычай важнае, мы ў матэрыяльна-рэчыўным плане не змаглі б там нічога выявіць. І тым не меней заключаная там інфармацыя мае аб’ектыўны характар. Яна існуе рэальна і можа ацэньвацца ў грашова-матэрыяльных адзінках, і яе, як мы ўжо бачылі, можна не толькі прадаваць і купляць, а нават і красці, чым, напрыклад, займаюцца шпіёны. Аб’ектыўнасць інфармацыі звычайна абвяргалася матэрыялістамі. Інфармацыі прыпісваўся толькі суб’ектыўны характар і цвердзілася, што існуе яна толькі ў нашай галаве. Але поспехі камп’ютэрнай рэалізацыі інфармацыйных працэсаў канчаткова выбілі ў іх тут глебу з-пад ног. Камп’ютэр далёка не ёсць яшчэ роўны чалавеку суб’ект, але ўжо можа абыгрываць у шахматы чэмпіёна свету. Сапраўды, нават у звыклых абставінах вас ахоплівае амаль што містычны жах, калі ў свабодную хвілінку ваш уласны персанальны камп’ютэр, зларадна піпікнуўшы, ставіць вам круглы мат! А калі ўспомніць, якія складанейшыя матэматычныя задачы ён можа рашыць амаль імгненна? Тым болей дзівоснымі і жывымі здаюцца кібернетычныя робаты і мадэлі жывых істот. Нездарма ж адзін з стваральнікаў кібернетыкі У. Р. Эшбі назваў сваю кнігу пра кібернетычныя мадэлі “Канструкцыя мозга”, хоць там пра рэальны мозг не сказана было амаль ні слова.

Аднак падобныя праявы інфармацыі некаторыя ўсё яшчэ спрабуюць “рэдуцыраваць” да паняцця матэрыі, як гэта было некалі з паняццем энергіі, цеплавую форму якой упарта называлі флагістонам, прыпісваючы яму таксама матэрыяльна-рэчыўную форму існавання. Тут таксама вучоныя перажывалі пэўныя цяжкасці, бо і тады дзейнічалі рэдукцыяніскія тэндэнцыі як агульная соцыякультурная рыса часу. Ды і ў сучаснай фізіцы паняцце інфармацыі ўсё яшчэ не знаходзіць сабе належнага месца ў катэгарыяльна-паняццевым апараце гэтай навукі. Нават такі знакаміты розум, як Стывен Хокінг у сваіх бліскучых па форме, хоць і рызыкоўных часам па зместу пошуках, як ён піша, агульнай тэорыі ўсяго[68], абыходзіцца без гэтага паняцця і нават увогуле, як гэта ні парадаксальна, без агульнай тэорыі сістэм, разважаючы зусім у старасвецкай рэдукцыяніскай манеры, калі гаворка заходзіць, напрыклад, аб паходжанні Сусвету або “прадвызначанасці ўсяго”. Тут ён сам становіцца абмежаваным у параўнанні з філосафамі, калі, папракаючы іх у абмежаванасці, адносіць інфармацыю пераважна да гуманітарных навук і толькі крыху да біялогіі. І гэта ў той час, калі і без высокай матэматычнай падрыхтоўкі можна выразна бачыць аб’ектыўны характар інфармацыі цераз атаясамліванне яе ўслед за Я. Рэбанэ з паняццем структуры. Куды вышэй за Хокінга стаяў тут, напрыклад, не раз памінаны ўжо Альфрэд Норт Уайтхед. Фактычна гэтак жа па-рэдукцыяніскую разумеюць паняцце інфармацыі

---

[67] З шаноўным прафесарам Жукавым мне давялося працаваць у савецкія часы ў Інстытуце павышэння кваліфікацыі і ўжо тады ён, добра прадчуваючы мой тадышні ідэйны настрой, па-маленьку збіраў адпаведны фактычны матэрыял і, афіцыйна аб’явіўшы мне за нейкую пусцяковіну “выговор”, дабіўся такі дзесьці ў 80-х гадох звальнення майго з Інстытута.

[68] Пра гэтую “тэорыю ўсяго” сёння цікава, хоць часам і спрэчна, піша і К. Уілбэр (268), а яго гэткая ж “Краткая история всего” дык аказалася і перавыдадзенай у Маскве. Хокінг жа, думаецца, сапраўды празмерна давярае матэматыцы ў сваіх амаль што фантастычных вызначэннях сінгулярнасці, вялікага ўзрыву і канчатковай чорнай дзюры, спрабуючы замяніць сваёй “тэорыяй усяго” ўсю філасофію ў прынцыпе і фактычна выкідаючы апошнюю ўвогуле за борт (ён дазваляе сабе нават злёгку падсмейвацца над ёю, чаго, зрэшты, сённяшняя заходняя філасофія і заслугоўвае)).

і прыхільнікі моднай сёння экстрасенсорыкі, называючы яе словамі "энергія", "біяэнергія", "біяэнергетыка" і г. д., і нізводзячы такім чынам інфармацыю на прынцыпова ніжэйшы, больш матэрыяльны сістэмны ўзровень, на ўзровень фізічнай энергіі, а не чыста духоўнай, вельмі спецыфічнай інфармацыйнай дзейнасці. Больш таго, і ў перыяд кібернетычнага буму некаторыя вельмі ўжо артадаксальныя матэрыялісты спрабавалі звесці да такога механістычнага разумення і біялагічнае жыццё і нават духоўнасць чалавека (справа даходзіла да камічных сцвярджэнняў, што чалавек будучага і размнажацца будзе з дапамогай камп'ютэра!). Супраць гэтага паўставалі ўжо і дыялектыка-матэрыялістычныя філосафы з ліку болей цвярозых і сумленных іх прадстаўнікоў. Інфармацыя выступала ў гэтых выпадках перад намі яшчэ ў вельмі прымітыўных, зачатачных формах. Яна сапраўды вельмі яшчэ блізкая тут да полюсу матэрыі як элементарысцкага многага, калі ўзяць усю нашу аб'ектыўную рэчаіснасць за іерархічную сістэму, другім процілеглым полюсам якой з'яўляецца Бог як адзінае цэлае, як структура структур, як бесканечна-канечная метаструктура, як, нарэшце, лейбніцаўская манада манад або гегелеў Абсалютны Розум[69].

На куды больш высокім узроўні выступае інфармацыя ў жывых істотах. Там інфармацыя ўвасабляецца ў іх як сама істотнасць жыцця, як сама інтымная ягоная сутнасць, як, нарэшце, душа, ідэальны пачатак. Нездарма ж мы нават у граматыцы адносім іх да прадметаў адушаўлёных. Жывая істота, асабліва высокаразвітая (зрэшты, і сама ступень развітасці тлумачыцца колькасцю наяўнай у істоце інфармацыі) вылучаецца ўжо ў высокай меры самастойнасцю і свабодай у сваіх паводзінах, актыўнасцю ў сваім ўзаемадзеянні з асяроддзем, што часам тлумачыцца і тым, што яна мае няхай сабе і першапачатковы, але розум. Але яшчэ, можа быць, выразней выступае спецыфіка інфармацыі не столькі ў паводзінах, колькі ў самім станаўленні жывой істоты, дзе ніякім натуральным падборам усяго гэтага не растлумачыць. Ды і сам натуральны падбор, нягледзячы на чыста выпадковую зменлівасць у яго аснове, ідзе нешта вельмі ўжо мэтанакіравана[70]. Дарвін сам пад канец свайго жыцця пачынаў ужо ў ім сумнявацца, асабліва адносна паходжання чалавека. Сумняваўся і Уолес, міжвольны супернік Дарвіна. А Дарвінаў вучань В. Прэйер дык і зусім, па сведчанню А. Гюбшэра, вучыў разглядаць увесь Сусвет як адно аграмаднае жыццё. Вельмі шматзначны і цікавы погляд! Тым болей меў рацыю, зыходзячы з гэтай думкі, вядомы біёлаг-генетык Вейсман, прапаноўваючы наогул жыццём лічыць не столькі паасобны арганізм, колькі самі гены, заключаныя ў яго палавых клетках. Накшталт таго, як у грыбоў такую ролю адыгрывае грыбніца, а самі паасобныя грыбы – гэта ўсяго толькі пладовыя целы-органы грыбніцы. Або пыльца і кветкі ў кветачных раслін. Не без некаторай парадаксальнасці можна было б разглядаць і фізічнага чалавека як усяго толькі такое пладовае цела, сапраўдным прадстаўніком жыцця якога выступаюць сперматазоіды і яйцаклеткі з запісанай на іх генетычнай інфармацыяй.

Тым болей тое ж самае можна сказаць і адносна асобнай істоты. Як і чыімі рукамі лепіцца, напрыклад, дасканала-прыгожае цела чалавека, пачынаючы не толькі з яго ранняга дзяцінства, але ўвогуле з моманту сустрэчы сперматазоіда з яйцаклеткай цераз стадыі морулы, бластулы, гаструлы аж да сталага яго стану, калі матэрыялам гэтай лепкі, яе, фігуральна гаворачы, глінай з'яўляецца ўсяго толькі непрыгожа аморфная страва (варта толькі ўявіць сабе, як яна выглядае ў часе знаходжання, напрыклад, у страўніку)? Хто той невідочны, таемны скульптар? Усё там запісана ў генах – скажа матэрыяліст. Але *што* там і *кім* запісана? І як тыя

[69] Калі рукапіс гэтай кнігі быў ужо напісаны, аўтару ў 2002 годзе стала даступнай надзвычай цікавая работа англійскага навукоўца-хіміка і тэолага Артура Пікака «Ад навукі да Бога», дзе мы з задавальненнем знаходзім многія думкі, супадаючыя з нашымі аж да паняцця «сістэмы сістэм», атоесамляць якое, аднак, а. Пікак непасрэдна з Богам усё ж такі не рызыкуе, а робіць гэта крыху абыходным, больш асцярожным манерам праз уведзенае ім паняцце «панэнтэізму» (ад старагрэчаскага εντοσ - унутранае), які, згодна Пікаку, трэба адрозніваць ад пантэізму. І, нарэшце, зусім ужо нядаўна была перакладзена і выдадзена ў Маскве вельмі цікавая і важная ў тым жа кірунку праца Мэрфі Н. і Эліса Дж. "О нравственной природе Вселенной"(109), дзе тая ж праблематыка разглядаецца яшчэ падрабязней і ўжо больш адкрыта.

[70] Па сведчанню таго ж А. Пікака А. Л. Мур яшчэ ў 1891 годзе пісаў, што «дарвінізм пад маскай ворага зрабіў працу друга» (120, 35).

запісы ператвараюць непрыгожую аморфнасць з’едзенай стравы ў неверагодна складаную і адначасова гэтак жа неверагодна дасканалую структуру арганізма, у бязмежную мэтазгоднасць, дасканаласць і прыгажосць чалавечага цела? Фейербах некалі думаў, што чалавек ёсць тое, што ён есць. “Ісціна ёсць жыццё, – пісаў ён, – а не думка, што застаецца на паперы, не тое, што дадаецца ў дапаўненне да паперы” (160, 421). Сёння мы ведаем, што тое, што “дадаецца ў дапаўненне да паперы” якраз і ёсць самае галоўнае. Гэта менавіта інфармацыя, якая запісана “на паперы” генаў і, будучы перанесенай ў матэрыяльны склад арганізма, становіцца ягонай структурай, яго, так бы мовіць, ідэальным шкілетам. А калі сказаць дакладней, становіцца яго душой. Без такога надзвычай істотнага “дапаўнення” жыццё ўвогуле не існуе!

Зразумела, што перад гэтым у маўклівай нерашучасці спыняецца і сучасная навука, выхаваная не толькі на марксісцка-ленінскім, але і проста на звыклым “сарамлівым” матэрыялізме. Нездарма ж нават такія вядомыя, паважаныя і безумоўна ж сумленныя спецыялісты-біёлагі, як славуты гранінскі “зубр” М. У. Цімафееў-Расоўскі, і такія ўсім нам знаёмыя сёння па тэлевізійнаму экрану расійскія вучоныя і грамадскія дэмакратычныя дзеячы, як А. У. Яблакаў і Н. Н. Баранцоў у сваім “Кароткім нарысе тэорыі эвалюцыі”, хоць па традыцыі і хваляць Дарвіна за канчатковае выгнанне прынцыпу тэлеалогіі з навукі, але змушаны ўсё такі прызнаць, што “онтогенетический уровень пока является наименее ясным теоретически вследствие недостаточной разработанности общей теории индивидуального развития” (151, 19). Пра гэта ж самае яшчэ раней пісаў і вядомы біёлаг І. І. Шмальгаўзэн, сцвярджаючы, што ў генетычнай тэорыі натуральнага адбору не бачна арганізма як такога з яго актыўнай барацьбой за ўласнае жыццё. Шчырыя і вельмі сумленныя прызнанні! Гэта сапраўды, груба кажучы, дзюра ў сучасным прыродазнаўстве і дзюра, трэба прызнаць, недаравальна вялікая. Нездарма ж, як аказваецца, у 1925 г. была ўзбуджана шырока вядомая крымінальная справа супраць школьнага выкладчыка дарвінізму Скоўпса. А сёння наш сучаснік заходні вучоны П. Е. Джонсан запрашае на суд дык і самога Дарвіна (224). Зрэшты, сёння Дарвіна актыўна падтрымліваюць не столькі ўжо “сарамлівыя” матэрыялісты, колькі адкрытыя сённяшнія сацыял-дарвіністы. Вось чым прыходзіцца навуцы плаціць за тую метадалагічную аднабаковасць, што нясе за сабой хоць і сарамлівы, але матэрыялізм, асабліва калі ён выступае ў не вельмі прыгожай ролі вузкапалітычнай партыйнай ідэалогіі.

Няправільна, як гэта нярэдка робіцца, зводзіць інфармацыю да генаў як толькі пэўных, выключна матэрыяльных утварэнняў. Генамі яна толькі запісваецца, як запісваецца літарамі тэкст папяровага паведамлення.[71] Але самі літары, як і, тым болей, папера, іграюць тут амаль што зусім пасіўную ролю. Адно і тое ж паведамленне можа запісвацца на розных мовах і нават быць перакладзеным з мовы на мову. Сэнс жа яго мае ідэальны характар, Гэта сапраўды дух, які матэрыялізуецца, увасабляючыся ў матэрыяльным целе знака, у тым, што семіётыкі называюць азначаемым. Нават калі мы раскрываем хімічны склад таго або іншага гена, мы ўсяго толькі выяўляем літары, а не тое, што імі запісана. У гэтым плане вельмі небяспечнымі ўяўляюцца занадта паспешлівыя сённяшнія спробы амерыканскіх вучоных вылучыць, напрыклад, а тым болей кланіраваць ген чалавека, сэнс і магчымасці якога не вывучаны і далёка не зразуметы яшчэ да канца, а вядомы толькі складаючыя яго літары. Гэта ўсё роўна, што маніпуліраваць літарамі на клавіятуры камп’ютэра, не цікавячыся сэнсам тэкста, які атрымаецца ў выніку гэтых маніпуляцый, а тым болей тым, да чаго прывядзе матэрыялізацыя гэтага тэксту. Пры гэтым жа будзе абавязкова кланіравацца і душа чалавека, выступаючая пад маркай асабістасці, і кланіравацца невядома яшчэ ў які бок. Таму не толькі з-за вузка ідэалагічных меркаванняў быў у свой час, дарэчы, так варожа сустрэты савецкімі біёлагамі, як

[71] Тут асабліва выразна выступае і аднабаковасць канцэпцыі, прапанаванай адным з асновапаложнікаў постмадэрнізму Ж.Дэрыда, які сваёй заменай філасофіі праз яго «граматалогію» нізводзіць культуру толькі да фактычна пазбаўленага сэнсу тэксту, абганяючы пэўным чынам нават гогалеўскага Пятрушку, які хоць бы задумваўся над тым, як гэта з паасобных бяссэнсавых літар атрымліваецца ўсё такі асэнсаванае слова. У гэткай жа бессэнсоўнасці заключаецца і “сэнс” вельмі важнага ў постмадэрнізме тэрміна “сімулякр” (знак без значэння). Зрэшты, сучасны скандальнавядомы рускі пісьменніе В.Сарокін увогуле зводзіць усю мастацкую дітаратуру зусім ужо толькі да літар на паперы.

яго тады называлі, мендэлізм-вейсманізм і так зацята ваявалі супраць гэтай канцэпцыі нават невук Лысенка з яго яшчэ больш неразумныямі прыхільнікамі. І сур"ёзным вучоным, шчыра стаяўшым, аднак, на пазіцыях матэрыялізму, з вялікімі цяжкасцямі давалася праблема тлумачэння сутнасці і паходжання жыцця ўвогуле як матэрыяльнага працэсу і тым болей практычнага ўмяшання ў яго пад маркай так званай геннай інжынерыі. Тут сапраўды прыходзіцца згадзіцца з К. Лэнгтанам (22), калі ён сцвярджае, што жыццё вызначаецца не тым, з чаго яно зроблена, а тым, што яно ўмее рабіць само.

Найбольш, можа, характэрным тут прыкладам з'яўляецца вядомы лаўрэат нобелеўскай прэміі І. Прыгожын. Валодаючы самымі сучаснымі, здавалася б, навуковымі сродкамі і кіруючыся самымі высокароднымі навуковымі мэтамі, ён не ў стане, аднак, дастаткова пераканаўча, як здаецца, вырашыць задачу "станаўлення парадку з хаосу" і, паўтараючы па сутнасці Эпікура з яго выпадковымі адхіленнямі атамаў, у выніку чаго ўтвараюцца канкрэтныя прадметы, міжвольна саслізгвае на пазіцыі таго ж самага рэдукцыянізму. Прапанаванае ім паняцце дысіпатыўнай сістэмы відавочна не дапамагае, бо патрабуе ад нас паверыць насуперак логіцы і матэматыцы ў тое, што аб'ект такой неверагодна высокай структурнай упарадкаванасці, як чалавек, можа ўзнікнуць шляхам толькі нейкіх выпадковых флуктуацый у верагоднасным, цалкам хаатычным працэсе. Тут не дапамогуць ні так званыя дзіўныя атрактары Фейгенбаўма, ні таямнічыя фракталы Мандэльбро (35). Бо і атрактары ёсць не што іншае, як таксама структуры, хоць і на вельмі нізкім узроўні арганізаванасці. Структуры там, дзе яны раней не заўважаліся і дзе, здавалася б, пануе ўжо чысты, абсалютны хаос. Фракталы ж зусім ужо ператвараюць структуру ў прывідна-пустую бачнасць, зводзячы ўвесь сусвет да бесканечнага ва ўсе магчымыя бакі хаосу. Бог тут, аднак, на баку Эйнштэйна і ён сапраўды не гуляе ў косці. Можна было б увогуле сказаць, што і сам Прыгожын як сын свайго веку, наогул спрабуе рэабілітаваць і падкрэсліць вядучую ролю хаосу адносна космасу ў поўнай адпаведнасці з той нізыходзячай, сенсорнай фазай цыкла соцыякультурнага развіцця, пра якую пісалі О. Шпенглер, А. Тойнбі і П. Сарокін. Сёння гэта становіцца наогул модным імкненнем, і ўзнікла нават спецыяльная навука "хаосалогія".

Тут сапраўды хаваецца надзвычай глыбокая праблема У свой час нават Максвелу ў аналагічнай сітуацыі з тэрмадынамічным хаосам і энергіяй прышлося дапусціць, хоць і жартам, існаванне нейкага таямнічага мікраскапічна-маленькага дэмана, які свядома адбіраў маларухомыя малекулы з ліку высокарухомых, каб сярод кіпню, напрыклад, утварылася ільдзінка (славуты "цуд" Джынса). Аб максвелаўскім "дэмане" пазітыўна адзываецца і заснавальнік кібернетыкі знакаміты Норберт Вінэр (29, 42). Пра нешта падобнае ў вобразе ўжо так званага дэмана Дарвіна гавораць сёння ўжо і біёлагі (38) (таксама характэрная рыса часу: сароме ючыся спасылацца на Бога, усе яны ўслед за Максвелам лічаць за лепшае спасылацца на д'ябла!). Дарэчы, і дарвінаўскі натуральны адбор можна трактаваць не як вынік толькі чыста выпадковай зменлівасці, што пераважна робіцца сённяшнімі па-рэдукцыянісцку матэрыялістычна настроенымі вучонымі, а як вынік мэтазгоднага ўздзеяння менавіта самой структуры ў ролі хоць бы таго ж самага дзіўнага атрактара, выступаючай тут пад маркай даўно ўжо вядомага паняцця экалагічнай нішы. Ужо само слова "адбор" выразна сведчыць аб дзейсна-мэтазгоднай, тэлеалагічнай актыўнасці апісванай ім з'явы (гл. цікавую ў гэтым сэнсе работу Г. М. Юнга (259), сам загаловак якой ужо вельмі характэрны: Darwin's metaphor: does nature select? (Дарвінава метафара: ці прырода адбірае?)). Традыцыйнае разуменне такой экалагічнай нішы як толькі чыста пасіўнай прыстасаванасці да асяроддзя і ёсць апісанне неправільным словам выніку актыўна-творчага ўздзеяння структуры на свае элементы. Апісанне, якое сённяшняя біялогія пачынае рабіць ужо і з дапамогай матэматыкі (51). Што такое гэтая ніша? Гэта, трэба думаць, не проста ўдалая, хоць і "пустая" па сэнсу метафара, а *актыўна-творчая* ідэальная ячэйка ў сістэме акаляючага асяроддзя. Або, інакш, ячэйка структуры гэтай сістэмы, якая і падбірае (sic!) сабе матэрыяльны асобны біялагічны арганізм у якасці свайго элемента ў залежнасці ад таго, наколькі ён падыходзіць да гэтай ролі, тым самым мэтазгодна ўплываючы на яго падобна таму, як, напрыклад, Эйнштэйнава прастора ўплывае на

траекторыі руху нябесных целаў.[72] Ніша не ёсць нейкая толькі пустая, пасіўная ньютанава прастора, але, падобна прасторы Эйнштэйна, мае нейкую ўласную ўнутраную структураванасць, што і надае ёй гэтую актыўна-творчую дзейснасць. Таму з пункту погляду чыстай логікі натуральны адбор можа разглядацца не толькі як пасіўны стыхійна-каўзальны працэс, але і як працэс актыўны, мэтазгодна-тэлеалагічны. Працэс адбору менавіта структурна-халісцкага, а значыць, так ці гэтак, але мэтанакіраванага, як бы па-свойму свядомага, аб чым сведчыць, як мы бачылі, і сама этымалогія слова *"*адбор*"*: Нехта ж ці нешта адбірае гэты арганізм? І тады ўжо крайне ідэалістычны крэацыянізм пачынае не столькі супярэчыць дарвінаву матэрыялістычнаму натуральнаму адбору, колькі, наадварот, дапаўняць яго у Боравым сэнсе слова адборам штучным. Гэта, згодна крэацыяністкай тэрміналогіі, мэтазгодна праводзіцца Богам, разуметым, аднак, тут іманентна як структура структур, зліваючыся з матэрыялістычна-каўзальнай навукай хоць і ў дыялектычна супярэчлівым, але цэласным, адзіным працэсе, пра які пісаў не раз тут ужо памінаны Уайтхед. Працэсе, дарэчы, таксама па-свойму, як убачым, сіметрычным, і менавіта таму даказваючым не толькі колькасную мноственасць, але і якасную цэласнасць, адзінства Сусвету ўвогуле.

Ніякая сінергетыка тут не можа, думаецца, эфектыўна садзейнічаць справе, хоць яна і стала ўжо сёння моднай як нешта, быццам бы, вельмі сучаснае (не такое ўжо, зрэшты, і сучаснае, бо, калі верыць Д. С. Чарнаўскаму, аднаму з аўтараў выдадзенай у С.-Пецербургу кнігі пад крыху прэтэнцыёзным загалоўкам "Синергетическая парадигма", яна, аказваецца, ёсць не што іншае, як матэматычная аснова... дыялектычнага матэрыялізму(!), для якой спасылка, напрыклад, на Бога для аўтара не толькі не абавязковая, але і па-старынцы вельмі не пажаданая! (140, 55). Творча-стваральныя прыродныя працэсы сапраўды маюць верагоднасны характар, але колькасны сэнс той верагоднасці настолькі малы, што практычна роўны нулю. На стыхійнае здзяйсненне такой верагоднасці патрабаваўся б не пэўны канкрэтны час, а вечнасць[73]. Міжвольна абсалютызуючы верагоднасць у яе каўзальным сэнсе, забываюць пры гэтым пра тэлеалагічны характар даставернасці як катэгорыі дыялектычна процілеглай верагоднасці, але ў той жа самы час звязанай з ёю непарыўным адзінствам. Гэта даставернасць і выступае ў ролі закону, структуры, а ў канечным выпадку – і Бога як структуры структур. Такая выразная аднабаковасць у староннікаў сінэргетыкі мае месца тут толькі таму, што не толькі С. Д. Чарнаўскі, але і сам І. Прыгожын, як здаецца, таксама стаіць на пазіцыях "сарамлівага" матэрыялізму, пішучы ўсур'ёз пра такога, па сутнасці сваёй, алагічнага кентаўра, як "актыўная матэрыя"[74] (126, 327) і нават пра блізкасць сваю да самога дыялектычнага матэрыялізму з пачцівымі спасылкамі на Маркса і Энгельса (126, 320), гэткім няновым чынам стараючыся абыйсціся без Бога.[75] З той жа менавіта, думаецца, мэтай не дае ён, напрыклад, і

---

[72] Тут можна было б, дарэчы, успомніць і сацыёлага Т.Парсанса з ягонай тэорыяй сацыяльных роляў, што фармуюць сабой чалавечую асабістасць. Ягоныя *ролі* ёсць не што іншае, як таксама своеасаблівыя нішы ў сацыяльнай структуры як сістэме чалавечых паводзін, ці, калі гаварыць зноў жа мовай Эйнштэйна, у сацыяльнай прасторы. Гэтая сацыяльная прастора мае сваю іерархічную структураванасць, утвараючы сабою структуру асабістасці гэтак жа, як іерархічная ж структураванасць сістэмы біялагічных нішаў ляжыць у аснове біялагічнай таксанаміі ці, як ужо было сказана, сістэма планетных арбіт прадвызначаецца эйнштэйнавай крывалінейнасцю прасторы. Яна ж утварае тут і сістэму эстэтычных ідэалаў у сферы духоўнай прыгажосці чалавека (гл.,напр., 92, 178).

[73] Катэгорыя вечнасці, з якой чытач будзе і надалей сустракацца ў гэтым тэксце, як, зрэшты, і іншыя падобнага тыпу катэгорыі, не павінна тут абсалютызавацца. Яе трэба разумець і як катэгорыю ў іншым кантэксце адносную, як тое робіцца, напрыклад, у астраноміі, дзе зоркі, ці, тым болей галактыкі, таксама не вечныя і нерухомыя, а ўзнікаюць, развіваюцца і гінуць. Але з пункту гледжання гуманітарных навук, вывучаючых з'явы сацыяльнага жыцця, яны разглядаюцца звычайна як вечныя і нерухомыя. Гэта, так бы мовіць, як бы рознамасштабныя лагічныя сістэмы з сваімі ўласнымі сістэмамі каардынат, у якіх развіваецца нашы разгляд і меркаванне. З матэматычнага пункту погляду тое, што мы тут суадносім з вечнасцю, адпавядае пастаяннай велічыні ў яе супастаўленні з велічынёй пераменнай, што таксама, змяняючыся, мае адносны характар.

[74] Гэта такое ж contradictio in adjecto, як і выраз "драўлянае жалеза"!

[75] Дарэчы, у нядаўна выдадзеных, як ужо гаварылася, «Основаниях синэргетики" Е.Н.Князевай і С.П.Курдзюмава бачыцца выразны паварот і да тэлеалогіі, гэтага фундаментальна важнага тут паняцця (гл. зноску

дакладнага азначэння вельмі важнага для ягонай канцэпцыі паняцця роўнавагі, атоесамляючы яго з паняццем тэрмадынамічнай энтрапіі і рызыкуючы нават засупярэчыць колішняй кібернетыцы і цяперашняй агульнай тэорыі сістэм, якія ўжо пры Норберце Вінэры[76] і Эшбі азначалі роўнавагу не як аднабаковы стан энтрапіі, г.зн., абсалютна хаатычны, пасіўны стан толькі элементнага мноства, а як сапраўдную, дыялектычна-супярэчлівую (!) роўнавагу паміж структурай і элементамі. Як тое, што ў фізіцы называецца роўнавагай ўжо не столькі у форме пасіўназастылай, мёртвай нерухомасці, а ў форме стацыянарнага стану рухомай, жывой актыўнасці. Роўнавагай, якая ў кібернетыцы і агульнай тэорыі сістэм называецца гамеастазісам і абазначае там устойлівы (!) стан сістэмы, што можа быць лагічна супастаўлены з паняццем дыялектычна-супярэчлівага адзінства якасці і колькасці ў класічнай філасофіі Гегеля. Але не толькі марксізм, але і сціплы "сарамлівы" матэрыялізм не дае ўсё такі Прыгожыну, па нашай думцы, лагічнага права сцвярджаць, што так разуметая роўнавага і тым больш "няўстойлівасць азначае, што флуктуацыі могуць перастаць быць проста "шумам" і ператварыцца ў фактар, што накіроўвае глабальную эвалюцыю сістэмы" (128, 61). І ўжо з зусім забаўнай нагляднасцю гэткая "сарамлівасць" праглядвае ў В. В. Налімава, які, абмяркоўваючы ў вышэйпамянёнай кнізе магчымасць дапушчэння нават ужо і самасвядомасці ў цэлым Сусвеце, усё такі ледзьве не наступае сабе на горла, каб толькі не вымавіць Божае імя (140, 153). Нездарма ж і самі прадстаўнікі сінэргетыкі ўрачыста аб'яўляюць, што "синергетический стиль мышления – это стиль постнеклассической науки" и далей яшчэ канкрэтней: "Синергетическая методология по своему содержанию близка к основным идеям постмодернизма..."[77]. Увогуле сінэргетыка, на нашу думку, грашыць тут тым, што староннікі яе ўвесь час імкнуцца апісваць лес як структуру толькі цераз яе элементы – дрэвы[78], ды яшчэ ўзятыя абавязкова ў хаатычным беспарадку, і тым самым змешваюць актыўна стацыянарную ўстойлівасць жыцця з пасіўна роўнадушнай, мёртвай устойлівасцю ўсяго нежывога. Амаль што гэтак жа, як і марксісты малявалі некалі перад ашаламёным чалавецтвам карціну шчаслівага камуністычнага жыцця, абапіраючы яе на

---

17 на стар. 72), як і сам Прыгожын, што некалі пачціва спасылаўся на Маркса з Энгельсам, сёння аб'яўляецца ўжо філосафам-нематэрыялістам.

[76] Зрэшты, і Вінэр не змог пазбавіцца ад уплыву такога "сарамлівага" матэрыялізму і, напрыклад, адносна той жа энтрапіі таксама схіляўся да песімістычнага вываду аб непазбежнасці поўнай цеплавой смерці Сусвету, не кажучы ўжо аб небяспечнасці бескантрольнага тэхнічнага прагрэсу (29, 41-57). У гэтым сэнсе і энтрапійны песіміст Вінэр і зацяты староннік абсалютнага рэлятывізму Эйнштэйн з'яўляюцца такімі ж нешчаслівымі сынамі веку, як Дарвін і Маркс, і выразна ілюструюць сабой тую фазу гісторыі навукі як часткі культуры, якую эмпірычна намацаў П.Сарокін у сваёй "Сацыяльнай і культурнай дынаміцы", справядліва азначыўшы яе як нізыходную (сенсорную), і якую ў яе эстэтычным і гісторыка-мастацкім варыянце з апорай на гегелеўскі дэдуктывізм прадбачылі і мы, беларускія філосафы-эстэтыкі.

[77] Яны сцвярджаюць яшчэ, што гэты стыль "представляет собой современный этап развития системного и кибернетического мышления, многие элементы которого подвергаются существенной переделке". І гэта тады, калі ўважліва прачытаўшы ўсю кнігу, канчаткова ўпэўняешся, што, наадварот, традыцыйная сінэргетыка пачынае актыўна сама "переделываться" і прыстасоўвацца да кібернетыкі і тэорыі сістэм. Больш таго, яна пачынае нават ужо прыстасоўвацца і да нашай тэарэтыка-сістэмнай канцэпцыі цыклічнага развіцця ў прыродзе і грамадстве, і нават да тэарэтыка-эстэтычнай трактоўкі чаргавання мастацкіх стыляў (82, 245), з чым яе можна толькі павіншаваць.

[78] Становіцца адразу ж зразумелай і глыбінная прычына ўпартага імкнення з боку старонікаў сінэргетыкі і памянёнага Грунбаума прыцягваць для доказу сваіх палажэнняў выключна складаны матэматычны апарат з усімі гэтымі дзівоснымі атрактарамі і фракталамі, недаступны разуменню звычайнага гуманітарніка, не ўзброенага такім апаратам. Усе іх высілкі, аднак, няхай тут даруецца грубаватасць метафары, нагадваюць сабою спробы надзявання штаноў цераз галаву. Праблемы і асіметрыі часу, і паходжання жыцця, і натуральнага адбору імгненна рашаюцца з дапушчэннем тэлеалогіі і ўвогуле прынцыпу сіметрычнасці паміж прычынай і мэтай як выражэннем рэальнасці, якая разумеецца тут не як толькі прымітыўная матэрыяльнасць, а як дыялектычна супярэчлівае і таму рухомае адзінства ідэальнага і матэрыяльнага ці, калі рааглядаць праблему з пазіцый тэорыі сістэм, структуры і элементаў. І ўсё дасягаецца адной толькі адмовай ад аднабаковасці «сарамлівага» матэрыялізму і тым болей ужо ад атэізму. Гэта, зрэшты, пачынае злёгку прасвечваць» і ў разумным дыялектычным матэрыялізме, калі ён хоць трохі дыялектычны і калі сапраўды прызнаваць за паняццем структуры не толькі аб'ектыўнасць яе, але і наяўнасць у ёй пэўнай творчай актыўнасці (пагаджаліся ж і Маркс і Энгельс з «мукай матэрыі» Бёмэ, а Ленін дык і з актыўнасцю гегелеўскага ідэалізму ўвогуле, пры гэтым, аднак, нямала здраджваючы свайму матэрыялізму!).

матэрыялізм, гэту яўную філасофію смерці. Марксісты рабілі сваім кумірам нежывую матэрыю як сімвал смерці, а сінэргетысты – хаос як сімвал не толькі смерці, але і зусім ужо поўнага разлажэння. Пагэтаму і там і там ўсё тое ёсць толькі мерцвячына, бо ні з нежывой матэрыі ні, тым болей, з хаосу жыццё як вышэйшая форма арганізацыі само па сабе ўзнікнуць ніяк не можа.

Ды і ў чыста верагоднасным, зрэшты, працэсе так ці гэтак, але праяўляецца тая самая заканамернасць, а значыць, і структура, што складае метадалогію навукі статыстыкі. Статыстыка, як вядома, у самым, здавалася б, хаатычным наборы выпадковасцей адшуквае і выяўляе сваімі ўсярэдненымі велічынямі пэўную заканамернасць, а значыць, і неабходнасць. Нават найсучаснейшая хаосалогія (37), заглыбляючыся яшчэ больш у цёмную бездань хаосу, натыкаецца на ўсё такі тыя ж структурна арганізаваныя ўзроўні быцця, хоць яны са звычайнага пункту гледжання і ўяўляюцца ўжо поўным хаосам. У гэтым сэнсе нават Бог мае верагоднасны, у пэўным сэнсе слова статыстычны характар ці, кажучы дакладней, праяўляе сябе верагоднасным чынам, хоць ён і знаходзіцца на процілеглым хаосу полюсе іерархічнай сістэмы быцця. У крайнім сваім выражэнні верагоднасць яго аказваецца тут ужо роўнай свайму процілегламу паняццю – паняццю абсалютнай даставернасці, супадаючай з неабходнасцю і ўжо самой вечнасцю. Зрэшты, так яно, напэўна, і ёсць, бо калі ўжо зноў такі паслядоўна прытрымлівацца ідэі адзінства супярэчнасцей, то і паміж хаосам і антычным космасам як метаструктурай або, як мы тут прымаем, Богам у якасці структуры структур, павінна назірацца не толькі іх абсалютная палярнасць і маніхейскага тыпу ўзаемапроціпастаўленасць, але і пэўнае адзінства, нават тоеснасць, каліісці за тэрміналогіяй Гегеля. Калі сапраўды лічыць Сусвет замкнутай цэласнасцю, бесканечным фрактальным, як цяпер кажуць матэматыкі, мноствам, толькі ўнутрысябепадобным Парменідаву шару (зноў успомнім, што і Эйнштэйн прыходзіў да гэткага ж выніку са сваёй сферычнасцю крывалінейнай прасторы), то і таямнічыя дзіўныя атрактары, так усхваляваўшыя нядаўна фізікаў і матэматыкаў, ёсць не што іншае, як часткі глыбіннай структуры, а можа і самой стуктуры структур. Крайнасці ж сходзяцца, як некалі сцвярджаў і Геракліт. Так што тут ужо можна было б даць адказ і на рытарычнае пытанне Джэймса Глейка: хаос, а што за ім? Фігуральна кажучы, усе гэтыя атрактары, магчыма, і ёсць ужо не што іншае, як рысы таго ж самага Богава аблічча, што пачынаюць і тут напамінаць нам аб сабе, грозна праглядваючы скрозь цёмную бездань хаосу, але ўжо, як у Эйнштэйнавай прасторы прамень святла, з процілеглага боку. Нездарма ж яшчэ ў сярэдзіне мінулага стагоддзя кібернетык Стафард Бір (15) пісаў аб адноснасці паняццяў “парадак” і “хаос” і аб тым, што нарастанне энтрапіі можна разглядаць у пэўным сэнсе і як своеасаблівае нарастанне парадку (“хаос бродзіць у парадку, як дрожджы ў цесце”). Тут, праўда, трэба мець на ўвазе тое, што хаос, якім сёння сталі займацца фізікі, гэта ўсё ж такі яшчэ фізічны, а не філасофскі хаос, і розніца паміж імі зноў такі па сутнасці сваёй тая ж самая, што і розніца паміж фізічным і філасофскім паняццямі матэрыі, пра што ўжо не раз гаварылася і пра якую пісалі нават марксісты-ленінцы. Нягледзячы на сапраўды даволі дзіўнае пастаянства і аднолькавасць атрактараў, што праступаюць перад намі ў самых далёкіх паміж сабой абласцях рэчаіснасці (тут і рух зорак, і дынаміка цэн, і турбулентнасць атмасферы, і сардэчная арытмія, і хаатычны рух вачэй у шызафрэнікаў, і функцыянальныя залежнасці ў нелінейнай матэматыцы, і, чаго добрага, зноў уваходзячая ў моду астралогія), гэта ўсё яшчэ дастаткова канкрэтныя, фізіка-матэматычныя з’явы. Так што не будзем палохацца Божага гневу за нашу празмерна нахабную цікаўнасць. Процілегласці і па Геракліту, як мы ўжо бачылі, зыходзяцца, але Свет не такі маленькі, каб мы пры нашай мікраскапічнасці ўжо сёння маглі адначасова наблізіцца да ягоных межаў з абодвух процілеглых бакоў і ўбачыць яго ў абсалютнай цэласнасці сапраўды як парменідаву сферу!

Найбольш жа выразнае праяўленне інфармацыі назіраецца ў чалавеку як не толькі жывой, але і мыслячай істоце. Пра чалавека як суб’екта ў нас будзе асобная гаворка, калі размова пойдзе пра суб’ектыўны ідэал. Тут жа возьмем яго толькі ў якасці аб’екта вельмі высокай ступені структураванасці і адпаведна гэтаму вельмі высокай, скажам так, ступені інфармацыйнай насычанасці, або гушчыні, што ў тэорыі інфармацыі і найноўшай псіхалогіі

называецца тэзаўрусам. Насычанасць гэтая настолькі высокая і настолькі выразна выступае перад намі у форме таго, што мы называем свядомасцю, розумам, душой, што ўжо з часоў сярэднявечча чалавека называлі мікракосмасам адпаведна вялікаму макракосмасу, Космасу-прыродзе ва ўсёй яе неабдымнай складанасці і паўнаце. Чалавек сапраўды цікавы аб’ект не толькі сам па сабе, але і як своеасаблівая мадэль самога Космасу, быццам, паўтараючая яго будову. Ён мае той жа самы, як пісаў Макс Шэлер, ordo amoris (парадак любові ў Эмпедоклавым сэнсе), што і ўвесь Сусвет. Чалавек і космас у сваёй узаемасувязі ўяўляюць сабой тое, што матэматык Мандэльбро называе фрактальным мноствам. У якасці гэткай мадэлі Космасу-Сусвету чалавек уяўляе сабой і вельмі зручны ўзор для канчатковага зразумення, што такое Бог. Вышэй мы атрымалі дастаткова пераканаўчы доказ яго існавання, зроблены на аснове тэарэтыка-сістэмнага метаду шляхам лімітнага (у матэматычным сэнсе гэтага тэрміну) абагульнення структуры Сусвету як своеасаблівага інтэграла – структуры структур. На чалавеку ж такі доказ можна прадэманстраваць амаль што зусім наглядна. Памятаючы, што інфармацыя ёсць рухомая, мігруючая структура, а структура – адпаведна як бы застылая, крышталізаваная інфармацыя, тое, што было раней названа свядомасцю або душой чалавека, можа быць акрэслена тут як яго ўласная, асабістая структура структур, яго верхні негэнтрапійны матэматычны ліміт. Як тое, што яшчэ ў Евангеллі абазначалася як Царства Божае ўнутры нас і што робіць нас мікракосмам, поўнасцю адпаведным макракосму. Дарэчы, тут можна знайсці і адпаведнікі тым самым дзіўным атрактарам, калі ўспомніць пра дэкартавы прыроджаныя ідэі, аб чым здагадваўся яшчэ нават Платон, развіваючы сваю знакамітую тэорыю ўспаміну.

Перанёсшы гэткі ход разважанняў з чалавека зноў на ўвесь Сусвет, можна ўявіць сабе тады і Бога як своеасаблівую душу Сусвету, як ягоную якасную цэласнасць, свядомасць і розум. Ці, з пункту погляду агульнай тэорыі сістэм, яго структуру (структуру структур!). Матэрыяльная ж прырода - гэта толькі цела Сусвету, што складаецца з паасобных, чыста колькасных элементаў. Натуральна тады атрымліваюць яшчэ больш дакладны сэнс і вядомыя ўжо нам словы багаслова-філосафа В. Зянькоўскага, што законы прыроды – гэта не што іншае, як думкі Бога. З дапамогай такой метафарычнага тыпу аналогіі мы заканамерна прыходзім да Бога ў яго пантэістычна-іманентным разуменні, нагадваючага ці нават супадаючага з спінозаўскай Субстанцыяй з двума яе атрыбутамі мыслення і працягу. Нездарма ж біяхімік і тэолаг Артур Пікак у сваёй кнізе “Ад навукі да Бога” так акрэслівае Бога для сваёй, як ён піша, “Кнігі быцця для трэцяга тысячагоддзя”: у пачатку быў Бог і Бог быў Усім-Што-Ёсць. Гэта не супярэчыць, як толькі што было паказана, навейшым дасягненням навукі, як не супярэчыць і рэлігіі ў асобе Дыанісія Арэапагіта. Прадстаўнік класічнай нямецкай філасофіі. Гегель, напрыклад, пасля слова Ідэя цераз коску спакойна пісаў і слова Бог. “Сарамлівы матэрыяліст” А. Пуанкарэ хоць і не памінае нідзе Божае імя, але, гаворачы ў сваіх “Апошніх думках” аб праблеме нязменнасці фізічных законаў, volens-nolens таксама прыходзіць да прызнання іх абсалютнай вечнасці. Як бы працягваючы думку Пуанкарэ пры абмеркаванні праблемы, чаму гэтыя законы такія, а не гэткія, С. Хокінг зусім лагічна прыходзіць непасрэдна і ўжо зусім адкрыта да Бога як да суб’екта іх свядома-валявога выбару. Сапраўды, законы прыроды дакладна акрэсленыя і цалкам маглі б быць і іншымі. Хто ж іх тады выбіраў? Ды і дыялектычны матэрыялізм, як мы бачылі, у сваім азначэнні матэрыі нечакана для сябе сам парадаксальна набліжаўся да гэткага ж разумення Прыроды-Бога, калі азначаў сваю матэрыю як толькі знешнюю аб’ектыўную рэальнасць з таямнічай здольнасцю рухацца і незалежную ад нашай свядомасці. Рэальнасць, у гэткім сваім азначэнні вельмі падобную да спінозавай Субстанцыі-Бога. На гэта ж выходзілі, як вядома, і тэосафы Блавацкая, Безант, Штайнер і муж з жонкай Рэрыхі. Урэшце і самой рэлігіі, як мы ўжо бачылі, гэткае адзінства не супярэчыць. Вось як азначаў гэты факт і саму тэасофію знакаміты рускі філосаф У. Салаўёў: “Свободная теософия есть органический синтез теологии, философии и опытной науки, и только такой синтез может заключать в себе цельную истину знания: вне его и наука, и философия, и теология суть только отдельные части или стороны, оторванные органы знания и не могут быть таким образом ни в какой степени адекватны самой цельной истине» (143, 290). У розных канфесіях як правіла можна сустрэць менавіта блізкае гэтаму разуменне рэлігіі і Бога,

асабліва на Ўсходзе ў індыйскім брахманізме і кітайскіх даосаў. Вядомы знаўца індыйскай філасофіі С. Радхакрышнан, напрыклад, спецыяльна падкрэслівае, што ў індыйскай рэлігійнай філасофіі Бог выступае толькі як усеагульнае цэлае, пазбаўленае нават палавой характарыстыкі, г. зн. можа выступаць перад намі і як Ён, і як Яна, і як Яно. На тую ж бясполасць Бога, як мы бачылі ўжо, зварочваў увагу і Фейербах, праўда, з іншымі і не зусім добрымі, на жаль, намерамі. Хрысціянства, напрыклад, у так званым апафатычным аспекце багаслоўя, узыходзячым да Дыянісія Арэапагіта, таксама гаворыць, што Бог як усеагульнае быццё наогул не мае ніякага канкрэтнага вобліку, думка, у рэлігійна-філасофскім аспекце развіваная пазней знаёмымі ўжо нам Майстрам Экхартам і Якабам Бёмэ. Больш таго, у старажытнакітайскіх філосафаў можна знайсці нават своеасаблівае прадчуванне тэарэтыка-інфармацыйнай трактоўкі Неба як пэўнай крыніцы знакаў-сімвалаў. У тэксце “Сіцычжуань”, па сведчанні Т. С. Грыгор’евай, гаворыцца, напрыклад, што Неба пасылае нам знакі, якія мудрэц бярэ за ўзор.

Толькі Руская праваслаўная царква (РПЦ) актыўна выступае супраць такога разумення, вуснамі свайго афіцыйнага тэарэтыка дыякана А. Кураева, рэзка абвінавачваючы такое разуменне ў недапушчальным пантэізме і, як заўсёды, бачачы тут шкадлівыя “происки” сваіх таямніча-адвечных жупелаў – каталіцызму і жыда-масонства. Такая нецярпімасць, зрэшты, можа быць законна аднесена на конт даўняй, ящчэ з часоў Філафея, палітычнай заангажаванасці РПЦ і салодкапакутлівай папацэзарысцкай настальгіі яе па Маскве як па трэцім Рыме (а чацвертаму не бываць!). Што ж датычыць асабістаснага ў процілегласць пантэізму падыходу да Бога, на чым настойвае г-н Кураеў, дык гэта, думаецца, якраз супярэчыць менавіта ісціннаму духу хрысціянства, якое лічыць, як вядома, гардыню вялікім грахом. Антрапаморфнае ж уяўленне Бога якраз і ўяўляе сабой такую кашчунную гардыню. Бог нізводзіцца да ўзроўню чалавека, а чалавек узвышаецца адпаведна да боскай значнасці. Богачалавецтва ў выніку ператвараецца ў чалавекабожжа, супраць чаго зацята вае тая ж самая РПЦ (у гэтым, зрэшты, заключаецца і сэнс грэхападзення, калі па ініцыятыве д’ябла людзям захацелася стаць уладарамі прыроды, прыпадабніўшыся багам, ад чаго ўсе мы пакутуем і сёння, калі ўзяць хоць бы наш праславуты тэхнічны прагрэс і выцякаючую з яго экалагічную праблему!). Такая гардыня і адпаведная міфалагізацыя Бога можа быць дараваная толькі неразвітай свядомасці, што ўвогуле не здольная яшчэ падняцца вышэй канкрэтна-міфалагічнага, чалавекападобнага ўяўлення аб Богу[79]. І ў адной са стараіндыйскіх, дарэчы, Упанішад, як сведчыць усё той жа С. Радхакрышнан, менавіта таму прадугледжваецца асабістасны чалавекападобны Бог, паколькі безасабістаснага Брахму простаму чалавеку яшчэ цяжка сузіраць. А ў славутай Бхагавадгіце сам Крышна гаворыць пра гэта зусім ужо з бязлітаснай праматой: “дурні, бачачы мяне ўвасобленым у чалавеку, не ведаюць маёй вышэйшай прыроды вялікага Бога ўсяго існага” і таму, маўляў, яму, Крышне, і прыходзіцца часам прымаць чалавекападобны вобраз. Сказана амаль што пра г-на Кураева і яму падобных, няхай яны нам даруюць, але гэта ўжо, як кажуць, іхнія праблемы. Падкрэслім толькі, што менавіта канкрэтна-асабістаснае, міфалагічнае ўяўленне Бога і складае сёння, можа быць, адзіны пазасталы элемент той “досадной нестыковки”, якая існуе яшчэ паміж навукай і рэлігіяй і якую з горыччу адзначаў вядомы ўжо нам айцец Зяньkoўскі. Супраць гэткага ж увасаблення Бога выступае, як здаецца, і сучасная амэрыканская тэалогія “смерці Бога”, якая і мае на ўвазе знікненне якраз такога канкрэтна-асабістаснага, паганска-міфалагічнага па сутнасці ўяўлення аб Ім.

Мы, аднак, так доўга забавіліся тут на праблеме структуры, інфармацыі, прыроды і Бога не дзеля саміх гэтых паняццяў, хоць яны і маюць у прынцыпе надзвычай важнае значэнне, а толькі каб у канечным ліку дакладней выявіць сутнасць і месца ідэалу ў аб’ектыўнай іпастасі быцця як цэласнай іерархічнай сістэмы і спецыфічныя яго рысы і ўласцівасці як менавіта ідэалу аб’ектыўнага. У якасці першай неабходнасці перад намі тут паўстае задача выяўлення ўнутранай дыялектычнай будовы ідэалу як дакладна акрэсленага паняцця. Хутчэй нават само

[79] У Бібліі, напрыклад, нідзе пра такую чалавекападобнасць Бога не сказана, а Каран дык зусім тое забараняе.

гэта яго дакладнае акрэсленне можа быць здзейснена толькі пасля такога дыялектычнага яго "раздваення". І тады можа здацца, што ідэал як такі ўяўляе сабой не парную, або бінарную, як гавораць логікі і матэматыкі, катэгорыю, а толькі адну з яе дзвюх, так бы мовіць, палоў. Да бінарнай дыялектычнай катэгорыі ў штодзённым словаўжыванні яе дапаўняе звычайна паняцце рэальнасці, утвараючы знаёмую нам пару ідэальнага і рэальнага. Гэтая пара ўжываецца, зрэшты, і Гегелем, аднак, у яго як аб'ектыўнага ідэаліста ідэальнасць ёсць ісціна рэальнасці (гл., напр., § 96 яго малой "Логікі"), у той час, як у марксізме, і асабліва ў яго марксісцка-ленінскай версіі, наадварот, азначаная пара з зразумелых прычын каардынавалася пераважна з дыялектычнай парай суб'ектыўнага і аб'ектыўнага (не мог жа матэрыялізм нават дыялектычны дапусціць, каб ідэальнае існавала аб'ектыўна!), і ідэальнае выступала толькі як прадукт суб'ектыўнасці чалавека і, значыць, як нешта зусім нерэальнае, паколькі згодна матэрыялізму існуе толькі адзіная аб'ектыўная рэальнасць – матэрыя.

З прынятай жа тут зыходнай светапогляднай пазіцыі і аб'ектыўнае і суб'ектыўнае ў роўнай ступені <u>патэнцыяльна</u> рэальныя, бо, скаардынаваныя з катэгорыямі агульнага і асаблівага і г. д., яны складаюць сабой два дыялектычна процілеглыя бакі адной і той жа <u>актуальнай</u> <u>рэальнасці</u> – быцця (гл. табл. на стар. 48). Пры ўсёй сваёй, так бы мовіць, гарызантальнай дваістасці, адпаведна якой яно распадаецца на аб'ект і суб'ект, быццё мае бінарную палярнасць і па вертыкалі, калі самы верхні, самы агульны і абстрактны яго узровень як адзінае цэлае мае сваім матэматычным лімітам-інтэгралам ідэальнае ў духу Платона, а самы ніжні яго ўзровень як многае, падобна дэмакрытавым атамам-дыферэнцыялам, мае характар матэрыяльнага. Гэтая вертыкальная дыялектычнасць быцця праходзіць адпаведна і праз аб'ектыўную і праз суб'ектыўную яго іпастасі, выяўляючы і там і там уласную вертыкальна-дыялектычную бінарнасць таго і другога. Цікава, што і ў стараіндыйскай філасофіі мы знаходзім аналагічную дваістасць: калі для Шанкары, напрыклад, як паслядоўнага ідэаліста, адзінай рэальнасцю быў Атман, дух, цэлае, то Ватс'яяна лічыў такой рэальнасцю толькі атамы, многае. Гэта выдатна пацвярджае ісцінасць такой дваістасці, за адным разам нагадваючы нам і нашыя па-еўрапейску ленінскія "лініі Платона і Дэмакрыта".

Гэтая дыялектычнасць аб'ектыўнай рэальнасці якраз і была тут зараз у цэлым падрабязна разгледжана. І, згодна ёй, ідэальнае ёсць, як было вышэй сказана, толькі адна з кампанент бінарнай катэгорыі ідэальнага-матэрыяльнага, толькі адзін, вышэйшы з яе, скажам так, абодвух палюсоў. І важны тут нават не столькі сам духоўны полюс, колькі кірунак уверх на гэты полюс, кірунак па лініі ўзрастання інфармацыі, негэнтрапіі, Космасу, як гаварылі грэкі (дарэчы, само тое слова коσμοσ значыла па-грэчаску ў процілегласць грэчаскаму ж χαοσ менавіта парадак, лад, прыгажосць). У гэтым кірунку, як было сказана, мы знаходзім у якасці абсалютнага арыенціра і Бога. Матэрыяльнае ж, наадварот, – адпаведна другі, процілеглы ўжо полюс, і зноў такі пераважна кірунак на гэты полюс, кірунак уніз па лініі павелічэння энтрапіі, беспарадку і хаосу. Там жа некаторыя рэлігіі размяшчаюць і казланогага Богава апанента – князя цемры Д'ябла.

Калі ўзяць, напрыклад, пэўную канкрэтную ступень, пэўны ўзровень дадзенай сістэмы, то ўсе вышэйшыя за яе катэгарыяльна-структурныя ўзроўні павінны несці ў большай ступені ідэальны характар, а тое, што ніжэй, – характар матэрыяльны. Увогуле, калі браць быццё як універсальную цэласную іерархічную сістэму, то ідэальнасць або матэрыяльнасць кожнага з яе структурных узроўняў вызначаецца толькі адносна саміх азначаных абсалютных палюсоў. Кожны з гэтых узроўняў выступае як структура адносна сваіх ніжэйшых структур як элементаў і, наадварот, як элемент адносна сваіх вышэйшых структур. Цагліна адносна будынку, калі ўзяць зусім ужо банальны прыклад, – гэта элемент, а будынак – структура. Але адносна складаючых яе пясчынак цагліна сама з'яўляецца структурай. Будынак таксама ў цэласным архітэктурным ансамблі сам выступае ўжо як элемент, і г. д. Тое ж самае і ў болей складаных выпадках. Біялагічны індывід, напрыклад, ёсць структура адносна сваіх уласных клетак і элемент адносна сваёй папуляцыі або віда. На сацыяльным, нарэшце, узроўні чалавек, як сацыяльнае ўтварэнне – асоба, адносна частак свайго арганізму ёсць пэўная структура, якая ў той жа час адносна, напрыклад, нацыі выступае як элемент.

І ўсё гэта ўзятае разам утварае рэальную аб’ектыўную сістэму, зусім па Гегелю: цэласную і дыялектычна супярэчлівую ўнутры сябе, неперарыўную і ступенчата-перарывістую, адзіную і многую, якасную і колькасную, заканамерную і выпадковую, ідэальную і матэрыяльную (тут, дарэчы, можна было б і яшчэ пералічваць у адпаведна скаардынаваным і субардынаваным парадку вядомыя нам дыялектычныя катэгорыі, каб прадэманстраваць проста такі здзіўляючае супадзенне ў прынцыпе класічнай гегелеўскай дыялектыкі з найсучаснейшай агульнай тэорыяй сістэм, але гэта ўжо тэма іншай, хоць і таксама вельмі важнай і цікавай спецыяльнай гаворкі). Таму і такая, здавалася б, фундаментальная з пазіцый традыцыйнай філасофіі розніца, а згодна марксізму-ленінізму, дык і прамая варожасць паміж ідэальным і матэрыяльным аказваецца вельмі адноснай, і ўвесь Сусвет паўстае перад намі як нешта цэласнае і аднароднае, як і прынятая тут намі філасофія дыялектычна супярэчлівай цэласнасці і ўсеадзінства. Філасофія, якую з поўным правам можна было б называць рэалізмам, вельмі блізкім па сэнсе з тым, што разумеюць пад гэтым тэрмінам, напрыклад, сучасныя заходнія неатамісты. Рэальнае ў ёй выступае ўжо не як дыялектычны адпаведнік, антытэзіс ідэальнаму, як гэта было ў Гегеля, а як характарыстыка ўсёй філасофіі, двума асноўнымі дыялектычнымі кампанентамі якой з’яўляецца пара ідэальнае-матэрыяльнае. Ідэальнае і матэрыяльнае – гэта тэзіс і антытэзіс, а рэальнае складае сабой іх сінтэз!

У кантэксце такой сістэмы і паняцце ідэалу атрымлівае пастулова сваю канкрэтызацыю. Гэта перш за ўсё тое, што антытэзісам ідэалу выступае тут, як толькі што было сказана, не рэальнае, а матэрыяльнае. Яно і ўтварае з ідэальным як са сваім тэзісам той самы сінтэз, у якім рэалізуецца ідэал. Як усё быццё ў якасці універсальнай сістэмы ёсць рэальнасць адзінства ідэальнага і матэрыяльнага, так і ў дадзеным больш канкрэтным выпадку з ідэалам мае месца рэалізацыя, г. зн., здзяйсненне ідэалу толькі ў адзінстве з матэрыяльным. Само слова “быццё” азначае сабой менавіта рэальнае існаванне. Гэта адпавядае і штодзённаму ўжыванню слова “ідэал”, згодна якому ідэал лічыцца рэалізаваным, толькі калі ён атрымлівае матэрыяльнае, так бы мовіць, уцелясненне. Канкрэтызуюцца і другія яго ўласцівасці, якія інтуіцыйна ўтрымліваюцца ў сэнсе самога таго слова і якія зарання аказваюцца ўжо нам знаёмымі. Гэта перш за ўсё агульная пазітыўна-эмацыянальная афарбаванасць яго, выразная суадноснасць з паняццем мэты, а не прычыны, яго актыўна-творчы, стваральны патэнцыял, яго сваеасаблівая, нарэшце, адухоўленасць. І тое што ён выразна накіроўвае нашу ўвагу ўверх, у кірунку негэнтрапійнага вектара, а ў канечным сэнсе - у кірунку да Бога.

Усё сказанае тут пра аб’ектыўную аснову ідэалу надзвычай выразна прадстае перад намі ў выпадку ідэалу эстэтычнага, калі ён выступае пад катэгорыяй прыгажосці. Малюючы чыйсьці прыгожы вобраз, мастак не толькі перадае яго нейкія канкрэтныя, індывідуальныя асаблівасці, але імкнецца як бы выявіць і яго агульныя, тыповыя, як гавораць мастакі, рысы. Рысы не толькі ягоныя, але і агульначалавечыя, а за імі і яшчэ больш высокае Нешта. Мастак не толькі фармуе пасіўны матэрыял згодна свайму суб’ектыўнаму погляду, але, падобна мікельанджэлаўскаму скульптару, выдаляючы з яго ўсё залішняе, выяўляе тое ідэальнае, што аб’ектыўна закладзена ў гэтым матэрыяле, праяўляе яго структуру. Суадносячыся з такімі бінарнымі катэгорыямі, як заканамернасць і выпадковасць, неабходнасць і свабода, ідэал каардынуецца з першымі кампанентамі гэтых дыялектычных пар. Ідэал тады ўсведамляецца як не выпадковасць, а заканамернасць, як не тое, што ёсць, а тое, што павінна быць. Г. зн., ён успрымаецца ў выглядзе не абыякавай, выпадковай свабоды, а мэтанакіраванай аб’ектыўнай, заканамернай неабходнасці, выступаючы ў форме магутнага творчага стымулу. Гэты аб’ектыўны стымул, успрымаючыся і суб’ектыўна самім мастаком як нейкае таямнічае натхненне, якраз і выступае тут перад намі як асноўная рухаючая сіла мастацтва - ідэал.

Аб’ектыўны ідэал у сацыяльнай прасторы.

Выявіўшы ў агульных рысах месца ідэалу ў абстрактна-лагічнай мадэлі рэальнага быцця ў яго цэласнасці, мы можам цяпер правесці аналагічную аперацыю і ў канкрэтнай рэчаіснасці, дзе паняцце ідэалу рэалізуецца і працуе, так бы мовіць, амаль што ўжо на канкрэтна-практычным узроўні. Дзейснасць ідэалу як негэнтрапійнага фактара магчыма назіраць ужо на дастаткова нізкіх, матэрыяльных узроўнях рэчаіснасці, дзе і само слова “ідэал” яшчэ ніяк не ўжываецца. У свеце неарганічнай прыроды, напрыклад, агульнавядомым прыкладам мог бы тут паслужыць факт самастойнага павелічэння, “росту” крышталяў (ў народзе на Беларусі было распаўсюджана нават меркаванне, што растуць і звычайныя камяні). Сучасная крышталеграфія, дарэчы, лічыць, што ў працэсе ўтварэння крышталя удзельнічаюць не толькі атамы матэрыяльнага рэчыва, якія утвараюць пэўнае формы іх “упакоўку”, але і будова самой прасторы як пэўная аб’ектыўная ідэальная структура, як архетып у К.Юнга, калі ён якраз і гаворыць пра крышталі (208, 128), або як адпаведнік экалагічнай нішы ў экалогіі (55). Гэта як бы самая простая і, скажам так, пачатковая мадэль канкрэтнага быцця як адзінства матэрыяльнага і ідэальнага. Шмат такіх прыкладаў працэсаў самаарганізацыі ў неарганічнай прыродзе прыводзяць у сваёй кнізе “Парадак з хаасу” І. Прыгожын і І. Стэнгерс (132), называючы стымул гэтай маарганізацыі дзіўным (незразумелым?) атрактарам. Такія працэсы назіраюцца на мікра-, на макра- і нават на мегаўзроўнях у астранамічных масштабах. У яшчэ больш відавочнай форме праяўляюцца яны ў свеце жывой прыроды, дзе, стоячы на чыста матэрыялістычных, каўзальных пазіцыях, без дапушчэння тэлеалагічнай функцыі негэнтрапійнага фактару цяжка становіцца ў прынцыпе вырашыць праблему паходжання жыцця. Нават прыгожынская гіпотэза аб дысіпатыўных сістэмах гучыць непераканаўча. Тут гэты фактар выступае перад намі ў форме генетычнай інфармацыі, якая літаральна на нашых вачах, падобна нябачнай руцэ эканаміста Адама Сміта, фармуе паасобныя арганізмы і якая несумненна ўдзельнічае і ва ўтварэнні іх відаў і родаў, якраз і выступаючы тут у ролі ідэалу.

Аднак, самым цікавым і актуальным для нас аказваецца пытанне аб аб’ектыўным ідэале ў сферы сацыяльнага бытавання чалавека, там, дзе гэты ідэал выступае ў форме цэлай іерархіі больш прыватных грамадскіх ідэалаў. Іерархічнасць сістэмы рэчаіснасці, як было ўжо паказана, мае, так бы мовіць, глыбокаэшэланіраваны характар, г. зн., буйныя ўзроўні распадаюцца ў сваю чаргу на ўзроўні больш дробныя, тыя на яшчэ драбнейшыя і г. д. Калі ўся акаляючая рэчаіснасць падзяляецца на неарганічную, біялагічную і сацыяльную падсістэмы, то, напрыклад, структура сацыяльнае падсістэмы у сваю чаргу можа быць падзелена на ўласныя ўзроўні, кожны з якіх выступае як адносна самастойны, так бы мовіць, частковы ідэал. Гэты тэрмін у азначаным кантэксце, хоць і можа здацца на першы погляд некалькі дзіўным, але тое мае сваёй прычынай вялікую ступень, так бы мовіць, “зацёртасці” гэтага выразу шырокім ужываннем у самых рознастайных, у тым ліку і зусім ненавуковых кантэкстах (асабліва пастараліся тут, нажаль, палітыкі). Па сэнсу свайму, аднак, слова тое дакладна, як убачым, адпавядае сэнсу паняцця ідэал. Каб у гэтым упэўніцца, разгледзім больш падрабязна азначаную сістэму сацыяльнай рэчаіснасці, або, гаворачы іншымі словамі, сацыяльную структуру грамадства.

Грамадства ў цэлым як сістэма і перш за ўсё структура яго адпавядае структуры чалавека, акрэсленага яшчэ Арыстотэлем як жывёла грамадская. Яно мае пад сабой, так бы мовіць, біялагічны падмурак у форме таго, што называюць звычайна біялагічным відам Homo sapiens, на якім, быццам на своеасаблівым п’едэстале, існуе і функцыяніруе статуя самога грамадства. Маркс калісьці метафарычна акрэсліў гэтую структуру як надбудову, і тая метафара замацавалася ў слоўнай практыцы, стаўшы ў марксісцкай філасофіі поўнапраўным навуковым тэрмінам.

На ўзроўні гэтага падмурку грамадства ў шырокім сэнсе слова кіруецца біялагічнымі законамі, якія тут маюць таксама агульную прыроду ідэалу як сваеасаблівай праявы біялагічнага негэнтрапійна-інфармацыйнага працэсу і ствараюць не толькі індывіда як асобіну, але і цэлы від. Дарвінаў натуральны адбор, як мы бачылі ўжо, згодна прынятаму тут дыялектычнаму “прынцыпу дапаўняльнасці” акрамя працэсу чыста выпадковай зменлівасці патрабуе яшчэ дапушчэння і нейкай заканамернай стваральна-упарадкваючай, вітальнай сілы,

якая тут менавіта і праяўляецца як памянёны негэнтрапійны працэс. Механістычны па сваёй сутнасці закон выжывальнасці найбольш прыстасаваных сам па сабе яшчэ мала што даказвае. Адносна больш глыбокі сэнс набывае гэты працэс, калі разглядаць яго з пазіцый тэарэтыка-сістэмнага падыходу. Паняцце "прыстасаванасць" можа трактавацца тут, напрыклад, як устанаўленне пэўнага гамеастазісу паміж арганізмам як элементам і асяроддзем як структурай. Тады асяроддзе ў якасці структуры адыгрывае тут менавіта актыўна-творчую ролю, цераз так званы натуральны адбор паднімаючы арганізаванасць арганізма да ўзроўню арганізаванасці структуры асяроддзя. І тады ж зноў-такі мы атрымліваем тут актыўнасць ідэальнага, а не матэрыяльнага, бо структура і ёсць ідэальнае ex definitione (па азначэнню) і, здавалася б, чыста механістычны прычынны працэс ператвараецца ў працэс негэнтрапійны, стваральны, тэлеалагічны.

Ды і ў чыста матэматычным сэнсе ў любым стахастычным працэсе (а дарвінава зменлівасць якраз і ўяўляе сабой такі працэс) крывая, што апісвае сярэднія значэнні функцыі, якраз і паказвае дзеянне гэтага негэнтрапійнага працэсу без аніякага дапаможнага допушчэння занадта ўжо канкрэтызаваных паняццяў-вобразаў прыстасавальнасці альбо барацьбы за існаванне. Сама інфармацыя, згодна Эшбі, ёсць сваеасаблівая імавернасць. Негэнтрапійны працэс проста дзейнічае тут з неабходнасцю аб'ектыўнага закона. У любым статыстычным даследаванні форма азначанай крывой дае дастаткова багатую інфармацыю пра агульную заканамернасць, што крыецца за гэтымі, здавалася б, чыста выпадковымі з'явамі. Тое, што яна, напрыклад, сіметрычная (Гаусава званападобная крывая) ці несіметрычная з ухілам у той або іншы бок дае ўжо магчымасць даведацца не мала чаго ўжо больш канкрэтнага аб гэтай заканамернасці, важнага, дарэчы, і менавіта для нашай праблемы. Напрыклад, пры аналізе і тлумачэнні сіметрычнасці альбо асіметрычнасці інфармацыйна-энтрапійнага "ўздыху-выдыху" Сусвету як цэласнай, адзінай сістэмы. Паміж Гаусавай крывой як графічным выражэннем верагоднасці і нашай "сінусоідай", сімвалізуючай працэс развіцця, дарэчы, несумненна існуе нейкая функцыянальная залежнасць, якая была б вельмі карыснай для рашаемай тут праблемы, але гэта ўжо чыста матэматычная задача.

Наогул, калі гаварыць аб ацэнцы біялагічнай прыроды чалавека з цікавячага нас тут пункту погляду, як, напэўна, і іншых фактараў у гэтым кантэксце, то гэтыя азначэнні і ацэнкі маюць адносны характар, г. зн., змяняюцца ў залежнасці ад таго, адносна якога структурнага ўзроўню яны азначаюцца і ацэньваюцца. Адносна сацыяльна-духоўнага ўзроўню біялагічнасць як прадстаўніца ніжэйшага ўзроўню нясе безумоўна адмоўны характар і ацэньваецца як, напрыклад, хамства, жывёльнасць, быдлячасць, цынізм і г. д. Адносна ж ніжэйшага ўзроўню прасцейшых арганізмаў і раслін – наадварот як жывасць, энергічнасць, эмацыянальнасць і да пэўнага ўзроўню як адушаўлёнасць і нават амаль што адухоўленасць. Калі зноў-такі выкарыстаць матэматычныя выразы, яна павінна выражацца не скалярнай, а вектарнай велічынёй, прычым напрамак азначанага вектара заўсёды кіруецца альбо ўверх уздоўж лініі інфармацыі (негэнтрапіі), альбо ўніз уздоўж лініі энтрапіі. Гэта мае вялікае значэнне пры ўзаемнай характарыстыцы такіх блізкіх і ў той жа час востра супярэчлівых у сацыякультурным аспекце з'яў, як, напрыклад, каханне і ў сённяшнім яго сэнсе секс[80].

У пэўным спецыяльным кантэксце пры характарыстыцы такіх біялагічных працэсаў і з'яў і тут часам магчыма ўжыванне тэрміна "ідэал", як, напрыклад, пры вызначэнні так званага абагульненага партрэта, чым нярэдка займаюцца антраполагі пры вывучэнні пэўных антрапалагічных груп. Але і тут яно мае спарадычны характар. Звычайна паняцце, абазначанае

---

[80] Такую модную сёння ў нас чыста жывёльнную сексуальнасць, арыентаваную толькі на пачуццёвую асалоду, і жывёльнай, то-бок, біялагічнай па сутнасці тут немагчыма назваць, бо апошнняя строга прызначана прыродай толькі дзеля нараджэнння патомства, і нават цяжарная сучка ў процілегласць жанчыне ніколі не дапусціць да сябе самца. Жанчына ж дзеля сесуальнай асалоды ідзе на контрацэптывы і нават на аборт. Адносна жанчыны ў плане яе сексуальнай актыўнасці ў перыяд цяжарнасці і сучасная медыцына, у прыватнасці, гінекалогія толькі бездапаможна разводзіць рукамі (пра ўсё гэта ўжо прыходзілася пісаць і нават са спасылкамі, характарызуючы фізічную прыгажосць чалавека, яшчэ ў 1983 г. ў манаграфіі "Homo pulcher – чалавек прыгожы" на стар. 136).

так гэтым словам, часцей абазначаецца словам “закон”, адпаведнасць якому нярэдка акрэсліваюць як правільнасць. Толькі тады можа ўзнікнуць магчымасць карыстання і словам ”ідэал”. Так, напрыклад, вельмі правільны целасклад альбо рысы твару мы часам характарызуем як ідэальныя. У абставінах жа сацыяльнай рэчаіснасці дадзенае слова ўжываецца і як пэўны дакладны тэрмін. Гэта тлумачыцца тым, што на сацыяльным узроўні структуры маюць ужо пераважна ідэальны характар у сэнсе іх супрацьпастаўлення матэрыяльнасці. На шкале “матэрыяльнае -- ідэальнае” яны ўжо як бы бліжэй да полюса ідэальнасці, і гэта ўяўляе сабой амаль што відавочны факт. Калі на матэрыяльных узроўнях яны могуць яшчэ ўспрыймацца і пачуццёва, як, напрыклад, крышталічныя структуры ў неарганічнай прыродзе[81] альбо раслінныя і жывёльныя арганізмы ў прыродзе жывой, то ўжо структуры сацыяльныя ўспрыймаюцца пераважна розумам. Тут увогуле колькасны і якасны аспекты рэчаіснасці залежаць пэўным чынам і ад пункту погляду суб’екта. Калі ён, напрыклад, разглядае аб’ект, так бы мовіць, зне яго, то якасны бок аб’екта успрыймаецца пачуццёва, а колькасны – разумова. Калі ж, наадварот, аб’ект разглядаецца знутры, г. зн., сам суб’ект як бы знаходзіцца ўнутры структуры аб’екта як яе ўласны элемент, то ўжо якасны бок яго ўспрыймаецца разумова, а колькасны - пачуццёва. Напрыклад, якасная цэласнасць стала, за якім я сяджу, факт для мяне пачуццёвы. Тое ж, што ён уяўляе сабою чыста колькаснае воблака элементарных часцінак, - факт разумовы. Наадварот, грамадства як пэўнае мноства хаатычна рухавых індывідаў для мяне пачуццёва-канкрэтны факт, а яго адзінства і структурная цэласнасць як нейкага цэласнага сацыяльнага арганізма спасцігаецца толькі розумам. У гэтым сэнсе нават нашая Галактыка, якая непасрэдна назіраецца як чыста колькасны збор паасобных зорак, з пункту погляду нябеснай механікі ўяўляе сабою якасна цэласные ўтварэнне, якое менавіта як такое падпарадкуецца, напрыклад, вядомаму закону Ньютана. Як звышгіганцкія канкрэтна-механічныя целы, галактыкі могуць рухацца, абарачацца, узаемадзейнічаць паміж сабою, а часам нават і ўзрывацца. Але і той жа пачуццёва-матэрыяльны, здавалася б, стол, калі б я як суб’ект уяўляў сабою толькі маленькую элементарную часціцу, што верціцца на сваёй атамнай арбіце дзесьці ўнутры гэтага стала, мог бы быць успрыняты мною толькі ў выніку чыста разумовай абагульняючай дзейнасці як нейкая вельмі шырокая, падобная да Галактыкі абстрактная структура. Ды і сама структура можа аказацца усяго толькі падструктурай, а там і элементам, у адносінах да якой-небудзь яшчэ значна больш шырокай структуры.

Усё гэта толькі яшчэ раз дэманструе нам цэласнасць Сусвету і лагічную ўмоўнасць падзялення яго не толькі на якасны і колькасны, структурны і элементарны, але ўрэшце і на ідэальны і матэрыяльны яго бакі. Гэта апошняе - надзвычай важны аспект, з пункту погляду якога адзінства і цэласнасць Сусвету усвядомліваецца вельмі канкрэтна. У гэтым сэнсе мелі рацыю яшчэ сярэднявечныя рэалісты ў іх спрэчцы з наміналістамі, якія лічылі, што агульныя паняцці абазначаюць толькі словы, а не рэальнаіснуючыя сутнасці. Гэтым агульным паняццям адпавядаюць і пэўныя аб’ектыўныя рэальнасці ў выглядзе структур. Наогул, аб’ектыўна-быццёвы статус структур дасканала яшчэ філасофіяй, як здаецца, не даследаваны, і пытанні аб рэальнасці іх існавання застаюцца адкрытымі. У фізіцы, напрыклад, перщым крокам да рашэння гэтага пытання уяўляецца эйнштэйнаўскае разуменне прасторы не як абстрактнай дэмакрыта-ньютанаўскай пустаты і нішто, а як пэўны аб’ект з анізатропнай структурай (крывізна прасторы), што праяўляецца вельмі выразна ў феномене цягацення. Непасрэдна перад гэтай жа праблемай аказваюцца і даследчыкі вакууму, які, як паказваюць эксперыменты, заключае ў сабе і віртуальныя станы элементарных часціц. Значную ролю тут адыгрывае, як бачым, і роля суб’ектыўнага фактара.

Вельмі садзейнічае гэтаму і тое, што на дадзеным узроўні ідэальнае выразна дэманструе і сваю актыўнасць, свой творча-стваральны патэнцыял. Калі ў прыродзе закон яшчэ можа неяк

---

[81] Глыбіннай прыродай і эстэтыкай крыштадяў даўно ўжо цікавяцца і фізікі-крышталёграфы А.В. Шубнікаў і В.А. Копцык (200), (Уладзімір Александравіч Копцык, сам беларус па нацыянальнасці, нават выступіў у свой час на абароне маёй доктарскай дысертацыі у Маскоўскім універсітэце, па сутнасці выручыўшы мяне ад чарговага правалу, рыхтаванага з боку некаторых маскоўскіх эстэтыкаў-беатыйцаў, за што я глыбока яму ўдзячны і да сёння).

інтэрпрэтавацца як пэўная, скажам так, аўтаматычная здольнасць да руху самой матэрыяльнай прыроды, прычыняўшая, дарэчы, шмат непрыемных клопатаў артадаксальным матэрыялістам, дык у грамадстве чалавечая дзейнасць выразна выступае ўжо і як вынік яе валявой, ідэальнай актыўнасці. Сацыяльныя структуры маюць яўна чалавечае паходжанне і таму іхняя ідэальнасць ужо не выклікае сумненняў. Больш таго, у ідэальным сваім стане, г. зн., як пэўныя сацыяльныя ідэалы, яны носяць выразны характар сваасаблівай неабходнасці, выступаючы ўжо не як жаданне, якое базіруецца на пачуццёвасці, а як усвядомлены розумам маральны абавязак, настойліва патрабуючы сваёй рэалізацыі і здзяйснення. Калі ж падумаць глыбей, то няцяжка выйсці і на звышчалавечы і нават увогуле звышнатуральны узровень, які ў канечным выпадку лагічна прыводзіць зноў такі да Бога як да канечнай вяршыні нашай бесканечнавялікай негэнтрапійнай піраміды. На гэтым лімітным узроўні азначаны маральны абавязак як неабходнасць абарочваецца свабоднаю боскаю воляю, якая чалавекам успрыймаецца як аб’ектыўны маральны закон, які і змушае нас на духоўную актыўнасць і дзейнасць.

У агульным плане іерархічная структурнасць і тут захоўвае сваю першапачатковую лагічную прыроду. Больш таго, будучы арганічнай часткай акаляючага нас нежывога і жывога матэрыяльнага свету, соцыум сваімі каранямі настолькі глыбока ўрастае ў гэты свет, што каб вылучыць і адрозніць яго для далейшага акрэслення і вывучэння прыходзіцца не без цяжкасцей устанаўліваць спачатку азначаную мяжу паміж соцыумам і акаляючай прыродай. Цікава, што і Маркс некалі, як здаецца, не раз спыняўся ў задумлівасці перад гэтай праблемай, калі акрэсліваў свае прадукцыйныя сілы і вытворчыя адносіны як кампаненты рухаючай асновы грамадства[82]. Гегелеўская школа давала ўсё ж такі сябе знаць, што адзначаў нават пратэстанцкі тэолаг і філосаф Эрнст Трольч, знаходзячы ў гэтых марксавых катэгорыях пэўнае рацыянальнае зерне. Аднак, расійскія паслядоўнікі Маркса без ценю сумнення аб”яўлялі матэрыяльнымі не толькі прадукцыйныя сілы, але і вытворчыя адносіны, хаця ўжо сам сэнс слова “адносіны” павінен бы быў прымусіць іх трохі падумаць перад тым, як аб”явіць іх матэрыяльнымі. Аб”яўлялі, праўда, толькі тэарэтычна, на словах, а на справе будавалі гэтыя вытворчыя адносіны, кіруючыся самым аднабаковым ідэалізмам, што адзначаў і Б. Расел, называючы не без іроніі іх вучэнне сваеасаблівай рэлігіяй. Зрэшты, як мы ўжо бачылі, калі матэрыя ёсць толькі існуючая зне нас аб’ектыўная рэальнасць, дык і адносіну і нават увогуле ўсе матэматычныя структуры можна аб”явіць матэрыяльнымі. З другога ж боку, сацыяльнае вельмі жорстка процістаўлялася чыста прыроднаму, так што і самога чалавека яны ўслед за Марксам акрэслівалі толькі як “сукупнасць грамадскіх адносін”, амаль што начыста пазбаўленую грэшнай матэрыяльнай цялеснасці з усімі яе прыемнымі і непрыемнымі ўласцівасцямі[83]. Зноў-такі парадаксальна не заўважаючы пры гэтым здрады сваёй уласнай зыходнай матэрыялістычнай пазіцыі.

[82] Ужо тут Марксу, калі б ён паслядоўна і строга прытрымліваўся менавіта дыялектычнаму метаду, а не ствараў сам “драўлянае жалеза” ў выглядзе свайго дыялектычнага матэрыялізму, -- ужо тут яму прышлося б успомніць і пра тое, што само быццё ўтварае сабою дыялектычна супярэчлівае адзінства матэрыяльнага і ідэальнага, полюсы якога, імкнучыся да гегелевай тоеснасці як гармоніі паміж процілегласцямі, “змагаюцца” паміж сабою, у цэлым утвараючы актыўна-дзейсны працэс узаемадзеяння паміж прадукцыйнымі сіламі і вытворчымі адносінамі, які ляжыць у аснове усяе культуры і яе гісторыі як выніку такой дзейнасці па задавальненню чалавечых патрэб і стварэнню сістэмы адпаведных каштоўнасцей, што і утварае сабой культуру. Будучы ж сістэмай іерархічнай з прычыны іерархічнасці (дакладней, дыялектычнай трыядычнасці) самога чалавека як біясацыяльнага адзінства, культура сама складаецца з трох такіх сваіх узроўняў, як культура матэрыяльная, культура ідэальная (духоўная) і культура мастацкая. Адпаведна ж гэтаму і дзейнасць па іх стварэнню падзяляецца на пачуццёва-фізічную працу, на рацыянальна-абстрактнае мысленне як працу духоўную і на мастацкую творчасць як адзінства таго і другога. Гэтыя-то паняцці і ляжаць у аснове марксавых выразаў “прадукцыйныя сілы і вытворчыя адносіны”, пэўную сэнсоўнасць якіх адзначаў і адзначаў пазітыўна, напрыклад, і Эрнст Трольч. Пагэтаму ж мы і знайшлі ў свой час магчымым карыстацца імі ў сваёй эстэтычнай манаграфіі “Логіка прыгажосці” не толькі дзеля камуфляжу, за што яе марксісцка-ленінскія крытыкі і абвінавачвалі нечакана “в вульгарном социологизме”.

[83] Мы, маладыя студэнты, ёрнічалі, бывала, скардзячыся, што абдымеш часам дзяўчыну, а там толькі «совокупность общественных отношений”.

Паміж грамадствам і знешняй прыродай існуе вельмі дыялектычная мяжа. Тут сапраўды спалучаюцца ў супярэчлівым адзінстве і прыроднае і чалавечае. Нездарма ж Арыстотэль яшчэ характарызаваў чалавека як жывёлу сацыяльную[84]. Маркс таксама, дарэчы, не раз цытаваў тую думку Арыстотэля ў сваім "Капітале", але пакінуў яе без належнай увагі. Намнога пазней ягоны недагляд спрабавалі выправіць філосафы так званай Франкфурцкай школы Т. Адорно, Г. Маркузэ, В. Райх і іншыя, інтэнсіўна дапаўняючы Маркса Фрэйдам. Але яны спаўзалі ў другую ўжо крайнасць, услед за Фрэйдам максімальна біялагізуючы чалавека (В. Райх, напрыклад, пішучы кнігі пра сацыяальную рэвалюцыю і ролю ў ёй... аргазму, лічыў, што ўвогуле ў аснове такой рэвалюцыі ляжыць не што іншае, як адраджэнне прыдушанай мараллю сексуальнасці!).

Паколькі ў грамадстве дастаткова наглядна выступае ўжо спалучэнне прыроднага і чалавечага, то прыходзіцца лічыцца і з тым, што тут нараду з аб'ектыўным пачынае больш выразна выступаць і суб'ектыўнае. Грамадства ж ёсць і мноства, пэўная колькасць асобных, індывідуальных суб'ектаў. Тут гэтае мноства будзе, аднак, разглядацца не ў колькасным, а ў якасным яго аспекце, як цэласнасць, або сістэма. І тады можна у пэўнай ступені абстрагавацца ад яго суб'ектыўнай кампаненты і разглядаць грамадства толькі як цэласную аб'ектыўную сістэму, пакінуўшы суб'ектыўны аспект праблемы на больш пазнейшы час. Такая ўмова мае ў дадзеным кантэксце прынцыпова важны характар, бо дазваляе пазбегнуць магчымай блытаніны паміж аб'ектыўным і суб'ектыўным падыходамі да разгляданае праблемы.

Будучы часткай, альбо, дакладней кажучы, адным з іерархічных узроўняў рэчаіснасці, грамадства само мае дыялектычна супярэчлівы характар ў тым сэнсе, што ў кірунку матэрыяльнага, энтрапійнага полюса яно само мае сваё ўласнае матэрыяльнае, так бы мовіць, цела, а ў кірунку полюса ідэальнага, негэнтрапійна-інфармацыйнага, альбо, як яго называе К. Ясперс, камунікатыўнага - сваю ідэальную душу. Прычым і тут абодвы азначаныя кірункі, нягледзячы на іх рэзкую якасную адрозненасць, ёсць толькі процілеглыя напрамкі на шкале плаўных колькасных пераходаў ад аднаго полюса да другога і наадварот. Усё гэта вельмі наглядна выступае ў карціне таго, што называецца культурай. Будучы сама дастаткова строга арганізаванай сістэмнай сукупнасцю духоўных і матэрыяльных каштоўнасцей, культура выразна дэманструе нам ўласную дыялектычна супярэчлівую структуру: сваю душу, як духоўную культуру, якую мы ведаем яшчэ пад назвай грамадскай свядомасці, і цела - культуру матэрыяльную. Паміж гэтымі двума асноўнымі ўзроўнямі як гегелеўскімі тэзісам і антытэзісам ўпаўне лагічна знаходзім яшчэ і сінтэз - прамежкавы ўзровень мастацкай культуры, які ў максімальна нагляднай форме паказвае гэтую сваю дыялектычнасць як супярэчлівае і, як убачым, рухомае пагэтаму адзінства ідэальнага і матэрыяльнага, зместу і формы. І менавіта таму якраз у мастацкай культуры і знайшло сабе найбольш частае і блізкае да ісціннага свайго сэнсу ўжыванне слова "ідэал". Можна было б нават сказаць, што толькі тут яно і стала функцыяніраваць як філасофска-навуковы тэрмін, пачынаючы з славутага сузор"я вялікіх нямецкіх філосафаў і ў асаблівасці з Гегеля, прысвяціўшага гэтаму паняццю амаль што ўвесь першы том яго славутых "Лекцый па эстэтыцы". У другіх галінах культуры слова "ідэал" ўжывалася хутчэй як своеасаблівая метафара і дагэтуль успрыймаецца там як малавядомы яшчэ прышэлец. Толькі ў палітыцы тое слова больш-менш асвоілі, а марксісцка-ленінскага тыпу палітыкі дык паспелі былі ўжо яго і замусоліць зусім.

Будучы зноў жа прадуктам свядомай чалавечай дзейнасці, культура мае ў сабе, як ужо было сказана, і выразную суб'ектыўную кампаненту. Культура, па вобразнаму выразу Э. Касірэра, уяўляе сабой як бы ракавіну малюска, на якой адлюстроўваецца цела яе жыхара і стваральніка. Пагэтаму і мы тут, пакінуўшы не вельмі высокую густоўнасць метафары Касірэра на яго сумленні, спынім сваю ўвагу толькі на ракавіне-культуры, пакінуўшы суб'ектыўнага творцу яе - чалавека пакуль што ў баку. Тым болей што культура сапраўды носіць на сабе

[84] Мы тут таксама будзем часта карыстацца гэтай Арыстотэлевай думкай, якая і сёння застаецца вельмі актуальнай, хоць маладукаванаму чытачу тое можа здацца недапушчальнай знявагай чалавека (гл., напр., Тойнби А.ДЖ., Икэда Д. Диалог Тойнби - Икэда. М., 1998, стр. 147 и пр.). Зрэшты, тут гадзіцца і больш стылістычна нейтральны тэрмін "біясацыяльнае адзінства".

выразны адбітак структурнай будовы чалавека, у суме з якім яна і складае сабой грамадства як цэласную сістэму. Прычым і сама культура тут будзе разгледжана толькі пад адным аспектам, аспектам яе структураванасці.

Гэтая структураванасць культуры можа быць бачнай ужо на самых нізкіх і простых узроўнях матэрыяльнай культуры. Калі распачаць такі аналіз з таго, што ў матэрыяльнай культуры можна было б назваць сыравінай, а так яно і называецца, напрыклад, у эканоміцы, то ўжо там мы знаходзім пэўную, хоць і вельмі яшчэ прымітыўную ступень арганізаванасці ў параўнанні з зусім ужо "сырой" прыродай (французскі культуролаг К. Леві-Строс, як вядома, так і акрэсліваў метафарычна культуру як нешта гатаванае, cuit у процілегласць прыродзе як сырому, cru), што праяўляецца ў яе здабытасці, у пэўнай яе ачышчанасці, адсартаванасці і да т.п. Наступным уздоўж лесвіцы структурнай іерархіі ўзроўнем з'яўляецца матэрыял, у якім азначаная арганізаванасць можа ўжо быць названа структурнай у больш поўным сэнсе гэтага слова, і, напрыклад, сталі, металічныя сплавы або пластмасы вылучаюцца дастакова складанай унутранай структурай. Дарэчы, да гэтых аб'ектаў ужо можа быць прыменена няхай сабе і пераважна ў гутарковай форме слова "ідэальны" у сэнсе выдатны, г. зн., які найлепш адпавядае сваёй сутнасці, норме, ідэі, як, напрыклад, у выразах "ідэальная сталь", "ідэальны матэрыял для пэўнай канструкцыі" і г.д. Тое ж самае можна было б сказаць і пра далейшыя ўзроўні гэтай структуры: паўфабрыкаты, прылады, машыны, прадметы спажывання і, нарэшце, прадметы раскошы, якія і размяшчаюцца на нашай шкале адпаведна ступені іх арганізаванасці і структураванасці. У палітычнай эканоміі як своеасаблівай тэорыі матэрыяльнай культуры гэткай шкаліраванасці прадметаў матэрыяльнай культуры адпавядае іх вартасць, якая вызначаецца колькасцю затрачанай на іх стварэнне сыравіны, энергіі і інфармацыі. Інфармацыя адыгрывае тут надзвычай важную ролю (у Марксавы часы улічваліся толькі матэрыял як сыравіна і энергія як затрачаная фізічная рабочая сіла, што, трэба прызнаць, далёка не лепшым чынам адбілася на яго эканамічнай канцэпцыі і вынікаўшых з яе палітычных высновах, прывёўшы да вельмі несправядлівай недаацэнкі разумовай працы, а далейшыя яго ідэйныя спадкаберцы ўвогуле выкідалі інтэлектуалаў, быццам нейкіх паразітаў, з ліку працоўных, лічачыся толькі з "людьми труда"). Ідэальны пачатак як інфармацыя ў матэрыяльнай культуры сёння выступае зусім відавочна, калі ўспомніць, напрыклад, тэхнічную дакументацыю для стварэння якой-небудзь машыны альбо так званае software, праграмнае забеспячэнне для сучаснага камп'ютэрнага цэнтра. Камп'ютэр, напрыклад, які можа абыграць у шахматы чэмпіёна свету, міжвольна нагадвае не толькі адушаўлёную, але і вельмі разумную істоту. Ад такога амаль што містычнага ўражання цяжка пазбавіцца тым болей тады, калі і табе самому ставіць мат твая ўласная персанальная "айбіэмка" з імгненна рэагуючым Pentium'ам у яе жалезнай галаве. Зразумела, што каштоўнасць такіх аб'ектаў залежыць ужо пераважна ад іх інфармацыйнай узброенасці і забяспечанасці.

Аднак, найбольш, можа, красамоўна і выпукла паказвае сябе ідэальнасць і яе прадстаўнік - ідэал на ўзроўні культуры мастацкай. Мастацкая культура - гэта даўняя сфера дзейнасці ідэалу, дзе ён атрымаў і сваё баявое хрышчэнне як самастойны навукова-філасофскі тэрмін. Нездарма ж Гегель і аддаў менавіта ідэалу ажно ўвесь першы том яго таўшчэзнага прысвечанага "Эстэтыцы" трохтомніка Менавіта ў мастацкай культуры ідэал наглядна дэманструе сваю ідэальную сутнасць і ў аб'ектыўнай і ў суб'ектыўнай яго гіпастасях. Дэманструе і сваё функцыянаванне ў працэсе ўзаемадзеяння з матэрыяльнымі сродкамі мастацкага твора, у якім ён выступае перад намі як тое, што ажыўляе сабой пасіўны матэрыял пачуццёвага сузірання. Гэта своеасаблівая душа мастацкага твора. Ідэал тут дзейнічае як творчы, актыўны фактар, пад уздзеяннем якога звычайна і ўзнікае мастацкі твор і мастацкі вобраз. Будучы, так бы мовіць, прадстаўніком структурнага, а не элементарысцкага накірунку, дзейнічаючы ў канечным ліку ад імя Бога (мастака як другога, суб'ектыўнага носьбіта ідэалу мы пакуль што пакідаем убаку), а не матэрыяльнай прыроды, ідэал адухаўляе сабой гэтую прыроду і дае ёй рэальнае аб'ектыўнае быццё. Надаючы ёй рысы не толькі таго, што ёсць, але і таго, што павінна быць, ідэал поўнасцю рэалізуецца у эстэтычнай катэгорыі прыгожага. Нездарма ж прыгожае заўсёды атоесамляюць з гармоніяй. На базе ж прыгожага узнікае

адпаведна і мастацкі твор самай высокай эстэтычнай вартасці - твор рэалістычны (слова "рэалістычны" тут утворана ад тэрміна "рэалізм" у вышэйазначаным яго агульнафіласофскім значэнні, супадаючы ў пэўным сэнсе з нашым ужываннем яго адносна прынятага тут тыпу філасофіі і ўжо вельмі даўно ўслед за Аквінатам ўжыванага ў неатамізме). Вышэй мы ўжо бачылі, што гармонія тая здзяйсняецца далёка не заўсёды. Акрамя таго існуюць яшчэ іншыя эстэтычныя катэгорыі, як, напрыклад, трагічнае, узнёслае, камічнае, нізкае і нават брыдкае, прадстаўляючы сабой розныя спалучэнні агульнага і асаблівага, ідэальнага і матэрыяльнага як розныя фазы працэсу рэалізацыі ідэалу. Фазы станаўлення дадзенай мастацкай культуры (трагічнае і ўзнёслае), росквіту (прыгожае), упадку (камічнае і нізкае) і поўнага распаду (брыдкае). У мастацтве гэтыя фазы выступаюць звычайна як розныя мастацкія стылі, якія заканамерна змяняюць адзін другога ў ходзе гісторыі мастацтва. Прычынай таму з'яўляецца менавіта дыялектычная прырода ідэалу, якая якраз і праяўляецца ў барацьбе паміж ідэальным і матэрыяльным, чаму тут такі і рэдкі момант адноснага гарманічнага адзінства як стан стабільнасці і спакою (падрабязна пра гэта гл. стар 48 і наст.).

Як і на ўзроўнях матэрыяльнай культуры, ідэал выступае ў мастацкай культуры згодна не толькі агульнай накіраванасці ўздоўж нашай энтрапійна-негэнтрапійнай шкалы, фазавай шкалы працэсу гістарычнага развіцця, але і кірунку ўздоўж вертыкальна-іерархічнай шкалы яе відава-жанравых узроўняў. Ужо на такіх яшчэ больш чым на палову, так бы мовіць, уросшых ў матэрыяльнасць пачатковых узроўнях мастацкай культуры, як дызайн і прыкладное мастацтва, ідэал выразна прасвечвае як сама сутнасць рэчы, яе сэнс, функцыя і канструкцыя (змест). Менавіта гэтыя ідэальныя рысы дадзенай рэчы, спалучаючыся з пачуццёва ўспрыйманымі элементамі дэкора (форма), і надаюць ёй спецыфічныя ўласцівацi мастацкага твора ў той альбо іншай стылістычнай яго характарыстыцы. Тое ж назіраецца і на наступных узроўнях мастацкай культуры, вядомых звычайна як віды і жанры мастацтва: архітэктуры, арнаментыцы, музыцы, выяўленчаму мастацтву і мастацкай літаратуры (гэта тым болей характэрна для сінтэтычных відаў, як опера, тэатр і кіно). Пры гэтым, зразумела, на кожнай наступнай ступеньцы той своеасаблівай лесвіцы, утвараючай сабою шматузроўневую іерархічную структуру мастацкай культуры як цэласнай сістэмы, выразна бачыцца, калі пачынаць з дызайна і прыкладнога мастацтва, нарастанне прыкмет ідэальнасці і змяншэнне прыкмет матэрыяльнасці, аж пакуль у мастацкай літаратуры тая матэрыяльная аснова вобраза не знікае амаль што зусім, застаючыся толькі ў форме сімвалічна-моўнай яго абалонкі. Сам жа вобраз атрымлівае поўнасцю ідэальны характар, існуючы ўжо толькі ў ідэальна-аб'ектыўнай структурнай прасторы і суб'ектыўна як бы перасяляючыся і ў галаву чытача. Захоўваецца разам з тым і стылістычная тыпалогія вобраза ва ўсіх гэтых відах і жанрах мастацтва.

Характэрна, што у сферы мастацкай культуры такую празрыстую структурнасць можна бачыць і ў кожным з азначаных відаў і жанраў паасобку. Тут ужо сапраўды назіраецца глыбока эшаланіраваная структурная арганізаванасць. Нават зусім канкрэтны, адзінкавы мастацкі твор мае ўласную ўнутраную мікраструктуру, прычым і яна носіць складаны іерархічны характар, выступаючы перад рэцыпіентам твора ў адзінстве яго зместу і формы. У ролі ідэальна-разумовага зместу тут выступае зноў такі структура, менавіта самы верхні яе ўзровень як ідэя твора, а ў ролі матэрыяльна-пачуццёвай формы – паасобныя матэрыяльныя яго элементы. І ўсё гэта злучана паміж сабой градацыяй прамежкавых больш дробных структурных узроўняў, кожны з якіх утварае сваю ўласную чарговую мікраструктуру і г. д. Так, напрыклад, у структуры жывапіснага твора гэта колер, лінія, контур, кампазіцыя, перспектыва, прадметны свет, сюжэт, тыпаж, характар, тэма і, нарэшце, ідэя. Гэтак жа сама можа быць "расслоенай" і структурная будова кожнага з пералічаных вышэй відаў і жанраў мастацтва (89). Усё сказанае складае сабой ужо чыста мастацтвазнаўчую праблематыку і выходзіць за рамкі цікавячай нас тут праблемы. Але яно добра ілюструе гэтую праблему як тое ж самае дыялектычна супярэчлівае адзінства ідэальнага і матэрыяльнага, дзе ідэальнае якраз і адыгрывае актыўна-дзейсную, творчую ролю ідэалу, пранікаючы аж на мікраструктурныя ўзроўні асобнага канкрэтнага мастацкага твора.

І, нарэшце, на ўзроўні духоўнай культуры ідэал як структура існуе і імкнецца да рэалізацыі яшчэ больш выразным чынам, хоць, што можа паказацца парадоксам, ужываецца тое слова тут не так часта, як, напрыклад, у культуры мастацкай. Зрэшты, тое й зразумела, бо ў мастацтве ён рэалізуецца наглядна праз адзінства з яго матэрыяльнай пачуццёва-вобразнай формай. На ўзроўні ж духоўнай культуры ідэал можа рэалізавацца, уцелясняючыся ў адзінстве з ідэяй ніжэйшага структурнага ўзроўню, хоць і бліжэйшай адносна да полюса матэрыяльнасці, але ўсё ж такі ідэяй. Таму і сам працэс рэалізацыі ідэалу тут непасрэдна не ўспрыймаецца ў канкрэтна-пачуццёвай форме, часам увогуле застаючыся ў форме адных толькі знешніх слоў, як тое было, напрыклад, з ідэаламі камунізма ў мінулыя гады.

Духоўная культура ўяўляе сабою густую інфармацыйную сетку, якая ляжыць у аснове структуры грамадства як пэўнай цэласнай сістэмы, структуры таксама з глыбока эшэланіраванай іерархічнасцю. Нават славутыя марксавы вытворчыя адносіны, якім марксісты-ленінцы прыпісвалі таксама непасрэдна матэрыяльны характар, з'яўляюцца па сутнасці сваёй ідэальнымі структурамі, толькі аформленымі матэрыяльнымі сродкамі, як, напрыклад, у сістэме прававых адносін. Тое ж, што Маркс называў надстройкай і куды ім уключалася ўся духоўная культура, і ў яго насіла чотка выражаны іерархічны характар (ужо Пляханаў спрабаваў вылучыць яе ўзроўні ў вядомай сваёй "пяцічленцы"). Пры гэтым азначаная сацыя-культурная структура носіць яшчэ больш складаны характар, чым структура мастацкай культуры. Тут тая сетка мае не толькі вертыкальны, але і дастаткова выражаны гарызантальны аспект, што значна ускладняе яе аналіз. Вертыкальны аспект, напрыклад, чотка вылучаецца ў наступнай класіфікацыі структурных узроўняў. У якасці адносна больш буйных структурных блокаў духоўнай культуры выступаюць тут навука, філасофія і рэлігія. Ім у сваю чаргу ўласціва свая ўласная структураванасць, як, напрыклад, у навуцы, дзе выразна бачацца наступныя ўзроўні: псіхалогія (яна следуе непасрэдна за мастацкай літаратурай, утвараючы сабою як бы плаўны пераход ад мастацкай культуры да культуры духоўнай), сацыялогія, антрапалогія, біялогія, геаграфія, геалогія, хімія, фізіка, матэматыка. Услед за блокам навукі ідзе філасофія, у якой аж з часоў стоікаў вылучаліся логіка, фізіка (ў сэнсе філасофіі прыроды) і этыка, а за філасофіяй - рэлігія, дзе таксама тэолагі адрозніваюць кананічнае багаслоўе, маральнае багаслоўе, багаслоўе дагматычнае і, нарэшце, багаслоўе містычнае .

Паслядоўнае нарастанне ўздоўж вертыкалі ідэальнага фактару і тут назіраецца вельмі выразна. Так, у навуцы, напрыклад, такая шматступенная градацыя выступае перад намі як паступовае ўзмацненне духоўнага фактару, пачынаючы ад навук тэхнічных, дзе ён вельмі яшчэ, трэба прызнаць, слабы. Паколькі яны абслугоўваюць матэрыяльныя патрэбы грамадства і чалавека ідэальнага ў іх нямнога. Дакладней кажучы, само ідэальнае тут носіць вузкі характар, абмяжоўваючыся канкрэтнымі мэтамі і карыстаючыся канкрэтна ж ідэальным апаратам матэматыкі і прыродазаўчых навук. У выніку страты імі больш высокіх грамадскіх мэтаў і ідэалаў, як напрыклад, ідэалы маральнай філасофіі і рэлігіі, яны могуць часам цалкам пераарыентоўвацца на матэрыяльнае і фактычна служыць ужо не Богу, а д"яблу, што і назіраецца ў вытворчасці тэхнічных сродкаў масавага знішчэння людзей, як, напрыклад, ядзерная, хімічная і бактэрыялагічная зброя. Вось чаму пры першых выпрабаваннях атамнай бомбы ў Лос-Аламосе так па-рознаму паводзілі сябе яе стваральнікі. Калі Опенгеймер і Сцылард проста жахнуліся, убачыўшы, што за страшлівага джына з бутэлькі яны выпусцілі на свет, то для Фермі гэта была ўсяго толькі, як ён казаў тады, добрая фізіка. Цікава было б у гэтым сэнсе паназіраць і за паводзінамі аналагічных савецкіх і рускіх спецыялістаў, глянуць у вочы ім. Тым асабліва, хто і сёння займаецца стварэннем чалавеканенавісніцкай хімічнай, напрыклад, альбо бактэрыялагічнай зброі. На больш высокіх у сэнсе структурнай іерархічнасці ўзроўнях прыродазнаўчых навук такая біпалярнасць арыентацыі таксама выразна бачыцца, дзе яна гэтак жа можа кіравацца альбо высокімі пазнавальна-ідэальнымі альбо практычна-матэрыяльнымі мэтамі, як, напрыклад у матэматыцы, дзе існуе агульнапрыняты ўжо падзел на чыстую матэматыку і матэматыку прыкладную. У сферы гуманітарных навук тое яшчэ больш прыкметна, становячыся ў філасофіі і рэлігіі асноўнай ідэальнаю мэтаю іх існавання і дзеяння.

Разам з тым гэтак жа чотка праяўляецца пры кожным з гэтых духоўных мікраўзроўняў і матэрыяльны, скажам так, даважак у выглядзе своеасаблівага іх матэрыяльнага афармлення. У навуцы і філасофіі гэта кнігі, бібліятэкі і адпаведныя вучэбныя памяшканні, у рэлігіі - зноў такі кнігі, царкоўнае начынне, адзенне-рызы і храмавыя будынкі. Паміж гэтымі крайнімі мікрапалюсамі азначаных сацыяльна-культурных узроўняў ляжыць цэлая сістэма ўжо, так бы мовіць, чыста сацыяльных структур, утвораных сацыяльна-этычнымі адносінамі, складаючымі самую аснову грамадства як універсальнай сацыяльнай сістэмы. Гэтыя структуры выступаюць у форме таго, што звычайна называецца сацыяльнымі нормамі, і менавіта на іх тут і варта засяродзіць сваю ўвагу, паколькі размова ў нас ідзе ўласна не пра культуру, а пра грамадства і адпаведна пра грамадскія ідэалы.

Сацыяльныя нормы, як ужо было сказана, маюць таксама сваю дыялектычна супярэчлівую будову, выступаючы перад намі ў ідэальнай сваёй гіпастасі як маральныя ідэалы і нормы, а ў гіпастасі матэрыяльнай - як нормы прававыя. Матэрыяльнасць гэтых апошніх таксама ўжо вельмі ўмоўная, але ўсё ж такі крайнія сродкі іх афармлення і рэалізацыі, як, напрыклад, аснашчэнне сілавых органаў, судовыя памяшканні, турмы і інш., носяць яўна матэрыяльны характар. У гэтай сітуацыі менавіта маральныя нормы могуць быць акрэслены як ідэалы і менавіта ідэалы грамадскія. Рэалізацыяй жа іх з'яўляецца працэс ператварэння іх у нормы прававыя, у тое, што ў грамадстве атрымлівае форму матэрыяльна забяспечанага закону.

Сацыяльныя нормы таксама складаюць сабой іерархічную сістэму, якая адыгрывае ролю своеасаблівага структурнага шкілета грамадства, надаючы яму пэўную сістэмную цэласнасць, у якой разам з тым дастаткова выразна фіксіруюцца іерархічныя яе узроўні. У сацыялогіі звычайна тэрмін "норма" ўжываецца ў сэнсе як маральнай, так і прававой норм, і не існуе, як здаецца, строгага раздзялення паміж гэтым тэрмінам і тэрмінам "ідэал" (апошні нярэдка ўспрыймаецца як проста публіцыстычна-стылёвая яго рознавіднасць). Аднак, у гэтым кантэксце і прынятым тут разуменні пад словам "норма" будзе падразумявацца менавіта матэрыяльная гіпастась дыялектычнага адзінства норма-ідэал, а пад словам "ідэал" - яго ідэальная гіпастась. Увогуле, калі ўспомніць гегелеўскую трыяду, то можна было б акрэсліць ідэал як тэзіс, што прадстаўляе сабою ідэальнае; закон (у канкрэтна-юрыдычнай яго форме) - як антытэзіс, прадстаўнік матэрыяльнага; і самую сацыяльную норму - як сінтэз, у якім і ўвасабляецца пэўны ўзровень рэальнай структуры грамадства. Адзінства іх адпавядае вышэйшай ступені іх рэальнасці, іх, так бы мовіць, сацыяльнага быцця.

Але могуць быць і другія сітуацыі, калі, напрыклад, ідэал яшчэ не матэрыялізаваўся і існуе толькі яшчэ як ідэальнае. Як ідэал у поўным значэнні гэтага слова, які ўспрыймаецца як нешта пажаданае, што кліча ўперад і ўверх у негэнтрапійным напрамку, як тое, што яшчэ павінна быць і што па-нямецку завецца словам Sollen, а па-руску - "долженствование". У азначаным выпадку ідэал выступае як арганізуючая, творчая, духоўная сіла. Могуць быць і адваротныя сітуацыі, калі норма існуе як толькі матэрыяльная форма, пазбаўленая ідэальнага пачатку, і тады яна можа выступіць і як нешта процілеглае ідэалу, маючае толькі знешні, прымусова-сілавы характар. У такой сітуацыі норма становіцца чыста матэрыяльнай, нетворчай сілай, якая дзейнічае ў адваротным, энтрапійным кірунку, тармозячы сабой творча-арганізацыйна працэс, а то і проста разбураючы яго. Цікава, што тут можа быць зноў ужыты і ход разважанняў старажытнага Эмпедокла з яго Любоўю, якая аб"ядноўвае і стварае, і Нянавісцю, што раздзяляе і нішчыць. Прыблізна так, дарэчы, разумеў сваю славутую волю і Артур Шапенгаўэр. У галіне ж мастацкай культуры ідэал выступае як змест, а норма - як форма. І тады розныя суадносіны зместу і формы даюць цэлы ланцужок асноўных эстэтычных катэгорый, ужо нам вядомых як трагічнае, узнёслае, прыгожае, камічнае, нізкае і брыдкае, цесна звязаных з катэгорыяй стылю, якая залежыць якраз ад тыпу суадносін паміж зместам і формай мастацкага вобразу. Усё сказанае адыгрывае вельмі важную ролю у дыяхранійным аспекце пры разглядзе гістарычнага развіцця мастацтва і яго ідэалаў. Тут жа, аднак, яны разглядаюцца пакуль што у аспекце сінхранічным, не ў прадольным, так бы мовіць, а ў папярэчным разрэзе грамадства, разрэзе, дакладней, яго структуры.

Аналіз азначанай іерархічнай сістэмы сацыяльных норм можна распачынаць з самага ніжэйшага яе ўзроўня - з сям"і як першапачатковай ячэйкі самога грамадства. Менавіта праз сям"ю праходзіць мяжа, адначасова падзяляючая і злучаючая біялагічна-матэрыяльны і сацыяльна-ідэальны узроўні чалавечага жыцця, мяжа, зразумела, не толькі якасная, але і колькасная, з плаўнай градацыяй паступовых пераходаў. У гэтым двайным саюзе мужчыны і жанчыны аб"ядноўваюцца біялагічныя патрэбы працягу чалавечага роду, якія кіруюцца інстынктамі, і сацыяльныя інтарэсы ў стварэнні сацыяльнай ячэйкі грамадства - сям"і, што рэгулююцца ўжо пераважна азначанымі сацыяльнымі нормамі. Затым следуе больш шырокая сацыяльная група - радня, сваякі, асабістыя сябры і блізкія людзі, група са сваімі таксама дастаткова прыкметнымі сацыяльнымі нормамі. Пасля азначанай групы можа быць названа маладзёвая група навучэнцаў, што складаецца з школьнікаў і студэнтаў розных навучальных установ. За гэтай групай ідзе тое, што ў савецкай сацыялогіі называлася працоўным калектывам, альбо ў больш агульным сэнсе малая група, якая звязвае паміж сабою людзей працоўным інтарэсам і асабістым знаёмствам і дзе існуюць і дзейнічаюць свае сацыяльныя нормы. Далей могуць быць названыя вялікія сацыяльныя групы, як, напрыклад, буйны завод альбо фабрыка, дзе ўжо людзі не звязаныя непасрэдна асабістымі кантактамі і не знаёмыя паміж сабою, але маюць пэўныя агульныя нормы ўзаемаадносін. За імі ідуць яшчэ больш шырокія сацыяльныя групы, якія аб"ядноўваюцца па прафесіянальнай прыкмеце – прафесійныя групы. За імі групы, якія звычайна называюцца класамі і маюць выразныя класавыя, скажам так, ідэалы і нормы, вельмі ў свой час перавялічаныя па свайму значэнню марксістскімі тэарэтыкамі. За імі яшчэ шырэйшая сацыяльная агульнасць - нацыя з яе нарматыўнымі прыкметамі, значэнне якой, наадварот, памянёнымі тэарэтыкамі ў вельмі значнай ступені свядома перамяншалася (мы ўбачым ніжэй, што якраз нарматыўныя прыкметы нацыі адыгрываюць рашаючую ролю ў гэтай сістэме сацыяльных ідэалаў і норм, выступаючы тут як нейкі цэнтр альбо фокус усяе гэтае сістэмы, як своеасаблівае саборнае "Я" народа). Цікава, што за гэтым узроўнем усё тыя ж марксісцка-ленінскія тэарэтыкі спрабавалі змясціць катэгорыю так званага савецкага народа, для якога таксама прыдумваліся пэўныя характэрныя рысы і нормы і якія нават узнікалі ў рэальнасці, носячы, аднак, зусім іншыя, пераважна адмоўныя каштоўнасныя характарыстыкі, сёння пэжаратыўна азначаемыя часам як "саўковасць" і да т.п. (пішучы пра тое ў савецкія часы прыходзілася, напрыклад, паказваць усё гэта ўскосна праз спасылкі на вобразы мастацкай літаратуры. Так, напрыклад, і аўтар гэтых радкоў, характарызуючы рысы савецкага чалавека ў кнізе "Homo pulcher – чалавек прыгожы", спасылаўся на п'есу Л.Зорына "Варшаўская мелодыя", дзе тыя рысы былі апісаныя тады ўжо з дастаткова крытычнай праўдзівасцю і рэалістычнасцю). Тое ж рабілася і адносна так званага свету сацыялізма, які таксама разглядаўся як пэўная сацыяльная агульнасць і ў якога таксама за вельмі адносна кароткі час паспелі выпрацавацца спецыфічныя "нормы", як, напрыклад, утрыманства за кошт дзяржавы, непавага да чужой, у тым ліку і дзяржаўнай, уласнасці, цынічна зняважлівыя адносіны да чужых сацыяльных каштоўнасцей, калі яны не сацыялістычныя, і да т.п. Петэр Казлоўскі вельмі мякка называе ўсё гэта "безбілетніцтвам" (у нас тое завецца на расійскі манер "жыць на халяву"!) і ў рэальнасці гэта нельга было б назваць ні нормамі, ні тым болей ідэаламі, хоць менавіта ў гэтым кантэксце тыя словы эксплаатаваліся ў парткамуністычнай ідэалогіі з найвялікшай актыўнасцю. Рэальна ж за нацыяй можна было б вылучыць у якасці яшчэ больш шырокіх сацыяльных груповак глабальна-рэгіянальныя, альбо, дакладней, кантынентальныя сацыяльныя агульнасці, як, напрыклад, еўрапейская, азіяцкая, афрыканская, далёкаўходняя. За імі лагічна следуе самая шырокая, універсальная людская агульнасць - чалавецтва з яе вельмі важнаю нормаю, вядомай як гуманізм. Тут трэба зноў заўважыць, што гэтая агульнасць, як, дарэчы, і папярэдняя, з вялікай неахвотай прызнавалася камуністычнымі ідэолагамі. Уласцівая ёй норма гуманізму часцей за ўсё ўвогуле адмаўлялася з-за сваёй, быццам бы, недапушчальнай абстрактнасці і, можа быць, другой па значэнню пасля капіталізму мішэнню для марксістскіх крытычных стрэл якраз і служыў так званы абстрактны гуманізм (тут, зрэшты, асабліва стараліся менавіта марксісты-ленінцы, бо сам Маркс адносіўся да гуманізму даволі паблажліва, часам увогуле атоесамляючы камунізм і гуманізм: нездарма ж

ён прымаў камунізм толькі ў сусветным масштабе!). Для камуністаў вяршыняй сістэмы сацыяльных норм была толькі вышэйазначаная сацыялістычная норма. Менавіта на гэтым узроўні звычайна і заканчвалася іерархічная структура сацыяльнай рэчаіснасці ў філасофіі марксізму-ленінізму, калі не лічыць праславутага кодэксу будаўніка камунізму, што сапраўды ўжо насіў у сабе куды больш пустой абстрактнасці, чым нават вышэйпамянёны абстрактны гуманізм. А фактычна пад гэтай псеўдаінтэрнацыянальнай нормай хавалася руска-імперская нацыянальная норма, якая даволі адкрыта (змушана была!) выступала ў часы так званай Айчыннай вайны, пазней зноў маскіравалася, як у Афганістане, пад праславуты інтэрнацыяналізм, а сёння амаль ужо без аніякай маскі як дзяржаўна-імперская цэласнасць Расійскай Федэрацыі.

Аднак, з абранага тут пункту погляду гэта яшчэ далёка не канец (зноў такі ў нашай кнізе пра чалавека прыгожага (92) на гуманізме, і то не без некаторай рызыкі, прыйшлося спыніцца вымушана, бо далейшыя разважанні ў кірунку яшчэ больш вышэйшых узроўняў духоўнасці, негаворачы ўжо пра Бога, былі з пазіцый панаваўшай тады атэістычнай марксісцка-ленінскай ідэалогіі проста недапушчальнымі). Спыніцца на гэтым азначала б прыняць антрапацэнтрычны пункт погляду, згодна якому чалавецтва аб’яўляецца апошняй інстанцыяй, своеасаблівым пталемееўскім цэнтрам сусвету. Да чаго прыводзіць такі агульначалавечы калектыўны эгаізм, мы бачым ўжо на невясёлым прыкладзе сучаснай экалагічнай праблемы, калі чалавецтва, уявіўшы сябе такой інстанцыяй, пачало імкліва нішчыць спарадзіўшую яго маці-прыроду. Трэба, як пісаў выдатны пратэстанцкі філосаф Пауль Тыліх, мець мужнасць быць часткай яшчэ больш вялікага цэлага і калі ўжо спасылацца на гуманізм, дык трэба разумець яго як інтэгральны гуманізм, што ўключае ў сябе не толькі чалавецтва і ніжэйшыя яго падструктуры, але і структуры вышэйшага рангу – жыццё, прыроду і Бога, як слушна падкрэсліваў другі, каталіцкі філосаф Жак Марытэн. Згодна гэтаму ён услед за Кантам бачыў і розніцу паміж мудрасцю і ведамі, разумеючы пад першай рэлігію, а пад другой – навуку. Цікава, што амаль што тымі ж самымі словамі (нават з ужыткам тэрміна “інтэгральны”!) характарызуе сваю вельмі аналагічную пазіцыю вялікі індыйскі філосаф, нястомны змагар за свабоду і незалежнасць Індыі Шры Аўрабінда.

Маральныя адносіны павінны распаўсюджвацца і далей, на ўсю без выключэння жывую прыроду, як тое робіцца, напрыклад, у будызме і джайнізме. Альберт Швейцэр акрэсліваў гэта, напрыклад, як глыбокую пашану перад жыццём ва ўсёй яго цэласнасці і паўнаце. Больш таго, трэба маральна адносіцца і да прыроды нежывой, і як да бліжэйшага, так і далейшага касмічнага асяроддзя, і, нарэшце, да ўсёй прыроды ўвогуле як да цэласнага універсума, імя якому Космас альбо Сусвет. Сусвет, што ўтварае сабою адзінае, не столькі матэрыяльнае, мёртвае, колькі жывое, адухоўлёнае цела Бога. Адносна яго сам Бог выступае ўжо як душа, як найвышэйшая ідэальная структура, знаёмая нам пад назвай структуры структур і выступаючая тут і як своеасаблівая норма нормаў, альбо ідэал ідэалаў (успомнім форму форм св. Тамаша і манаду манад Лейбніца). У так трактаванай іерархіі структур мы атрымліваем дастаткова моцнае абгрунтаванне маральнах норм і ідэалаў не толькі знізу, ад ніжэйшых і ў канечным ліку матэрыяльных узроўняў, як тое рабілі матэрыялісты, але і зверху, ад самай высокай духоўнай інстанцыі – Бога. У процілегласць гэтаму Фейербах акрэсліваў, напрыклад, і Бога як толькі родавую ідэю чалавека. Маркс, ужо цалкам і поўнасцю адмаўляючы Бога, лічыў, што ўся шматпавярховая сацыяльная надстройка вызначаецца і кіруецца матэрыяльнымі вытворчымі адносінамі, якія ў сваю чаргу залежаць толькі ад матэрыяльных жа прадукцыйных сіл, а Ленін - што ўвогуле палітыка ёсць толькі канцэнтраваная эканоміка. Тут, дарэчы, зусім выразна гістарычны працэс у марксісцка-ленінскім яго разуменні выступае як працэс сугуба энтрапійны!

Сапраўдная іерархія структур і адпавядаючых ім сацыяльных норм вызначаецца зверху, ад Бога як ад вяршыннай кропкі пірамідальнай сістэмы норм, ад негэнтрапійна-інфармацыйнага полюса, які з свайго боку таксама ўплывае на ўсю іерархію сацыяльных сістэм і норм, прыўносячы ў іх, як і належыць ідэалу, духоўную жыццёвасць і надаючы ім актыўны, сапраўды творча-дзейсны характар. І не толькі сацыяльных. У сферы эканомікі, напрыклад, як

паказаў у свой час М. Вэбэр, а за ім В. Зомбарт, А. Тоні і зусім ужо наш сучаснік М. Новак, дух таксама адыгрывае рашаючую ролю. Толькі такая іерархія нясе ў сабе не толькі адносны, але і абсалютны характар як аб'ект абсалютнай веры. Толькі такую іерархію мелі, дарэчы, на ўвазе і старазапаветныя прарокі, калі з пастаяннай настойлівасцю папярэджвалі аб небяспечнасці веры ў часовых куміраў і ілжэпрарокаў і аб зле, узнікаючым з прычыны такое веры. Варта пачытаць хоць бы адных Ісаію і Іерамію..

Тут няма мейсца, нажаль, для падрабязнага разгляду гэтых ідэалаў на ўсім працягу іх іерархічнай сістэмы. Ясна, аднак, што на ўсіх структурных узроўнях менавіта ідэалы творча, г. зн., не энтрапійна, а негэнтрапійна кіруюць працэсамі існавання і функцыянавання вышэйпералічаных сацыяльных падсістэм. Ясна таксама, што ўсе азначаныя ўзроўні і адпавядаючыя ім нормы і ідэалы далёка не роўнацэнныя па сваёй дзейснасці і творчай, скажам так, сіле. Іх арганізуючая эфектыўнасць безумоўна можа быць у пэўнай меры рознай. Гэта ў многім залежыць і ад спецыфікі саміх сацыяльных груповак і ад асаблівасцей іх культур (напрыклад, узровень радні і сваяцтва на Каўказе іграе вельмі вялікую ролю ў агульнай сістэме сацыяльных структур і ўзаемаадносін, у той час як на Беларусі значэнне гэтага ўзроўню значна меншае). Самую важную, аднак, у творчаарганізуючым сэнсе ролю, як зараз убачым, адыгрывае тут узровень нацыі. Але перш чым больш падрабязна разгледзець гэты ўзровень, трэба хоць бы коратка ахарактарызаваць усе пералічаныя вышэй нормы і адпаведныя ім ідэалы. І агляд гэты распачнем на гэты раз ужо зверху, ад ідэальнага полюсу нашай іерархічнай сістэмы сацыяльных нормаў.

Самай вяршыняй гэтай сістэмы, як і вяршыняй усяго рэальна існуючага Сусвету як увогуле быцця з'яўляецца, як мы ўжо ведаем, Бог, які ўяўляе сабой душу ўсяго матэрыяльнага свету, прыроды, якая выступае тут толькі як яго цела. Менавіта Бога меў на ўвазе Тэйяр дэ Шардэн, калі гаварыў пра канечны пункт эвалюцыі і пра кропку Амегу як яе вяршыню. Па меры сваёй структурнай арганізаванасці чалавецтва як адносна вышэйшая ступень эвалюцыі і калектыўны мыслячы суб'ект узвышаецца над астатняй прыродай як жывой, так і нежывой, і ў гэтым сэнсе больш за ўсё набліжаецца да Бога. У ідэальным плане паміж чалавекам як разумнай істотай і Богам (калі не лічыць ужо чыста багаслоўскую катэгорыю анёлаў і інш. як аб'ектаў веры) няма прамежкавых, апасродкаваных ступеней. Няма, зразумела, толькі ў той меры, наколькі гэта нам вядома, бо тэарэтычна магчыма дапусціць, і верагоднасць такога дапушчэння адносна дастаткова высокая, што існуюць і другія разумныя істоты, чый розум можа быць і вышэйшым за чалавечы і хто, значыць, аказваецца бліжэйшым да Бога, чым чалавек (тут, дарэчы, знаходзіцца, магчыма, і рэальны адпаведнік анёлам). Жывая прырода і космас, нягледзячы нават на шырыню і непараўнаную з чалавекам аб'ёмнасць, займаюць у нашай іерархічнай сістэме месца, ніжэйшае па сваёй духоўнай арганізаванасці за чалавека. Таму Бог у якасці вышэйшай, абсалютнай для чалавека меры ідэальнасці выступае як структура структур і, адпаведна, як ідэал ідэалаў. А чалавек – як прадукт боскага тварэння ў самым шырокім сэнсе гэтага багаслоўскага тэрміна.

Бог ёсць сапраўды абсалютны арыенцір, або, гаворачы матэматычнай мовай, пачатак універсальнай, абсалютнай сістэмы каардынат, у якой існуе і рухаецца ўвесь астатні свет і якой вызначаюцца ўсе астатнія падсістэмы, нормы, ідэалы і каштоўнасці. Бог паўстае перад намі і ў больш канкрэтных сваіх аспектах і перш за ўсё ў аспектах канфесійна-царкоўных, з якімі таксама трэба лічыцца, як, напрыклад, у хрысціянстве, дзе царква гэтак жа выступае ў якасці своеасаблівага цела Хрыста. Аднак тут мы робім толькі буйнамаштабны агляд праблемы, свядома пакідаючы ў баку яе больш прыватныя аспекты, якія ў даным выпадку ўпрымаюцца ўжо як праблема культуралагічная, дзе азначаныя аспекты займаюць безумоўна вельмі важнае месца. Зрэшты, культуралагічны аспект і тут будзе немагчыма абмінуць зусім.

Чалавецтва як наступная структурная ступень нашай сістэмнай іерархіі непараўнальна больш вузкае і адноснае за Бога, але параўнальна з чарговымі, яшчэ больш вузкімі ступенямі і яно мае шырокі і агульны аб'ём. Разважаючы строга фармальна, тут можна было б дапусціць існаванне нейкай прамежкавай і адносна больш высокай структурнай ступені ў выглядзе касмічнай сістэмы цывізацый. Чагосьці, прыкладна, накшталт яфрэмаўскага Вялікага кальца ці

пэўных іншапланетных цывілізацый, адкуль да нас прылятаюць гуманоіды і да т. п.. Але гэта мае гіпатэтычны характар і сёння пакуль што можа быць пакінута ў баку. Структура чалавецтва мае дастаткова высокі па негэнтрапійнай шкале ідэальны характар і выступае перад намі як вельмі актыўны і дзейсны ідэал, вядомы ўжо нам пад назвай гуманізма. Гэты ідэал мае таксама дастаткова складаную будову і ўяўляе сабой пэўны комплекс больш канкрэтных сацыяльных нарматываў, рэалізаваных і рэалізуемых у пэўных жа прававых законах і ўстанаўленнях. Асноўным з іх, як вядома, з'яўляецца Усеагульная дэкларацыя правоў чалавека, прынятая Арганізацыяй Аб'яднаных Нацый у 1947 г. На гэты жа ідэал і вытворныя ад яго больш прыватныя ідэалы арыентуюцца палітыкі і дзяржавы пры заключэнні важных дамоў і ўвогуле на іх грунтуецца ў цэлым усё міжнароднае права.

У адрозненне ад чалавецтва як адносна вышэйшага структурнага ўзроўню сацыяльнай сістэмы наступны ўзровень, які мы тут акрэсліваем прыблізна як глабальна-рэгіянальны ўзровень, толькі яшчэ фарміруецца і не мае не толькі якой-небудзь юрыдычна-прававой рэалізацыі, але і як толькі яшчэ сам ідэал дагэтуль усведамляўся недакладна. Ён больш-менш прыкметны на культурным узроўні, дзе ён выступае ў якасці пэўных адметных рысаў, напрыклад, еўрапейскай, афрыканскай або далёкаўсходняй культуры і выступае ў цесным перапляценні з другімі ідэаламі, як, напрыклад, рэлігійна-канфесійным. Тым не менш пэўная актыўнасць і дзейснасць гэтых ідэалаў выразна адчуваецца і не толькі ў чыста дэкларатыўных выразах тыпу "еўрапейскія ідэалы" ці што-небудзь аналагічнае, падобна так званаму еўропацэнтрызму, але і ў дзейнасці, напрыклад, палітыкаў, заключаючых пэўныя дамовы паміж дзяржавамі, што грунтуюцца на міжнародным праве, рэгіянальных культурных традыцыях, абставінах, інтарэсах і г. д. І ўжо зусім выразна гэты рэгіянальны узровень ідэалу выступае ў апошнія часы, калі так абвастрылася, напрыклад, супярэчнасць паміж крыху ўжо ўпадніцкай амерыканаеўрапейскай культурай і перажываючай сёння імклівы духоўны і матэрыяльны пад'ём культурай ісламскай, пра што С. Хантынгтан напісаў як пра clash of civilisations (сутыкненне цывілізацый) і ў чым ён схільны бачыць нават магчымасць новай сусветнай вайны (168).

Куды большай дзейснасцю за вышэйпералічаныя вылучаецца нацыя як пэўная сацыяльная норма і адпаведны ёй ідэал. Гэта мае месца таму, што менавіта на гэтым узроўні ідэальнае мае сабе дакладны матэрыяльны адпаведнік у форме мовы, якая ў адзінстве са свядомасцю як ідэальным пачаткам утварае найбольш рэальнае існаванне гэтай свядомасці. І не толькі мовы, але і ўсёй нацыянальнай культуры. Пад нацыяй, фігуральна кажучы, мы маем яшчэ магутны падмурак у выглядзе таго, што называюць звычайна этнасам і што сваімі глыбіннымі апорамі ўваходзіць і ў антрапалагічную глебу, маючую ўжо біялагічна-расавы характар. Нацыянальная норма знаходзіць сабе моцны сродак матэрыялізацыі і ў асобе сістэмы прававых нормаў, якія ў сваёй сукупнасці складаюць густую сетку законаў, утвараючых і арганізуючых соцыум як суверэнную дзяржаву. Менавіта ў нацыі ў якасці пэўнага тыпу сацыяльнай агульнасці знаходзіць увасабленне і нацыянальная самасвядомасць як своеасаблівае калектыўнае або, як некалі сказана было М. С. Трубяцкім, "саборнае Я". Нацыянальная самасвядомасць у сацыяльна-псіхалагічным плане выразна выступае як своеасаблівае "Мы-пачуццё", зліваючыся з гэтым "саборным Я" у цесным арганічным адзінстве. Ні ў якой другой сацыяльнай агульнасці не назіраецца такога цеснага адзінства і такой унутранай структураванасці, як у нацыі, яе сацыяльных нормах і адпаведна таму нацыянальных ідэалах. Прагалошаны марксізмам пралетарскі інтэрнацыяналізм, што базуецца на норме класавай, як убачым ніжэй, куды слабейшы, чым нацыянальная еднасць і адпаведная ёй сацыяльная норма нацыі.

Толькі ў межах нацыі дасягаецца поўнае на дадзеным узроўні ўзаемаразуменне паміж людзьмі дзякуючы, адзінству мовы, што цягне за сабой адпаведна і рэальнасць адзінства нацыянальнай нормы як вынік узаемаразумення людзей. Нішто іх так не аб'ядноўвае, як гэтае ўзаемаразуменне, а яно магчыма толькі пры наяўнасці ўсім зразумелай і аднолькава ўсімі адчуванай з пялёнак мовы. Быць абсалютна паміж сабой зразумелымі – г. зн. уваходзіць у адну і тую ж інфармацыйна-структурную сетку агульнай сістэмы як пэўнай цэласнасці. Гэта ж, у

сваю чаргу, прадвызначае адзінства і дзейснасць нацыянальнай ідэі як выразна акрэсленага ідэалу. Ідэалу, які выступае ўжо не толькі як пэўнае ідэальнае Sollen, але і ў некаторай ступені як ўжо рэалізаванае сацыяльнае Sein, быццё.

Наступны за нацыяй узровень іерархічнай сацыяльнай структуры – клас таксама ўжо не валодае той цэласнасцю і адзінствам, як мы бачылі гэта на ўзроўні нацыі. Хоць ён і назіраецца дастаткова выразна, тым не менш калі наступае калізія паміж нацыяй і класам, прыярытэт заўсёды атрымлівае нацыя як больш шырокая і больш моцная па сваёй сплочанасці агульнасць. Таму і класавыя ідэалы ўспрымаюцца ў параўнанні з ідэаламі нацыянальнымі як больш вузкія і больш прыватныя. І ў чыста лагічным сэнсе нацыя ўяўляе сабой старэйшую за клас катэгорыю. Таму Маркс зрабіў не толькі сацыяльную, але і чыста лагічную памылку, калі аб'явіў клас катэгорыяй у гэтым сэнсе важнейшай, чым нацыя. Не ратавала тут справу і ўведзенае ім паняцце пралетарскага інтэрнацыяналізму, якое аказалася штучным і алагічным ўтварэннем, і будучы па сутнасці сваёй утапічным аб'яднаннем класаў, у рэальнасці імгненна распадалася, як толькі ўзнікала вышэйпамянёная калізія паміж класам і нацыяй. Нацыя як больш моцнае сацыяльнае адзінства адразу ж разрывала слабое і хліпкае, хоць, здавалася б, і больш шырокае адзінства пралетарскага інтэрнацыяналізму. Гэта адразу ж пацвердзілася ў рэальнасці, напрыклад, яшчэ ў пачатку першай сусветнай вайны, калі рабочыя нечакана для прававерных марксістаў пакінулі гэты інтэрнацыяналізм і, як тады гаварылі, "разыйшліся па нацыянальных кватэрах", а іх сацыял-дэмакратычныя правадыры прагаласавалі за ваенныя крэдыты. Тое ж самае паўтарылася і напярэдадні распаду Савецкага Саюза. Нават самыя вострыя класавыя супярэчнасці, якія выразна пачалі выступаць у апошнія дзесяцігоддзі існавання гэтай штучнай імперскай супольнасці і якія былі акрэслены Мілаванам Джыласам менавіта ў якасці класавых супярэчнасцей паміж працоўнымі і камуністамі як новым класам, аказаліся не асноўнымі. Першымі спрацавалі супярэчнасці нацыянальныя. Гэта проста такі па-прароцку прадказаў расійскі дысідэнт А. Амальрык у сваёй самвыдацкай працы "Ці дажыве Савецкі Саюз да 1984 года?", дзе ён прама пісаў, што савецкая імперыя пачне распаўзацца менавіта па нацыянальных швах. Гэта было бліскуча пацверджана самім ходам пазнейшай гісторыі (Ігар Шафарэвіч, праўда, у яго нашумелай у свой час кнізе "Русафобія" растлумачвае гэта як толькі чыста яўрэйскую антырускую пазіцыю Амальрыка, але ж такое мог напісаць і беларус, прадстаўнік таксама "малога" ў параўнанні з рускім народу!). Ды і ў пазнейшыя гады ўсё гэта пацвярджалася не раз, калі ўспомніць хоць бы злачынную вайну ў Афганістане, дзе праславуты класавы "интернациональный долг" пацярпеў ганебнае паражэнне ад народа і яго муджахедаў, сплочаных менавіта нацыянальнай ідэяй. У яшчэ больш пераканаўчай форме гэта дэманструе сёння маленькая гераічная Чачня, процістаючы ў дзесяткі, а то і сотні разоў пераўзыходзячай яе і тэхнікай і людзьмі Расіі. З лёгкай рукі марксістаў на базе класавай супольнасці і з класавымі ж ідэаламі ўзнікалі палітычныя партыі і аб'яднанні, але ўсе яны аказваліся бяссільнымі, калі пачыналі процістаяць ідэалам нацыянальным, што пераканаўча прадэманстравала і германская гісторыя пачатку 30-х гадоў XX стагоддзя, калі нават слепа абмежаваныя толькі расава-нацыянальнай ідэяй нямецкія нацыянал-сацыялісты перамаглі законна, на выбарах "інтэрнацыянальных" камуністаў і сацыял-дэмакратаў.

Праўда, апошні прыклад паказвае, што магутны меч нацыянальнага ідэалу двухбаковавостры і патрабуе вельмі асцярожнага з ім абыходжання, асабліва калі яго спрабуюць падмацоўваць яшчэ і матывамі расавай перавагі. У сілу такой сваёй сацыяльнай моцы нацыянальны ідэал можа прэтэндаваць і на прыярытэт у адносінах да ідэалаў вышэйшага ўзроўню, як, напрыклад, агульначалавечая норма, што і здарылася, дарэчы, з тымі ж нямецкімі фашыстамі, якія не толькі дабіліся для Германіі раўнапраўя ў тагачаснай Еўропе, але і захацелі падпарадкаваць нямецкай нацыі разам з Еўропай і чалавецтва і ўвесь астатні свет. Тады пачынае спрацоўваць, даказваючы на справе сваё лагічнае старшынства, агульначалавечая норма, што і прадэманстравала сама гісторыя ў перыяд другой сусветнай вайны. Характэрна, напрыклад, што Чэрчыль, апраўдваючы тагачасную падтрымку Англіяй Савецкага Саюза, на другі ж дзень пасля нападу Германіі на Саюз ў сваёй знакамітай парламенцкай прамове спаслаўся не на нацыянальныя інтарэсы Англіі, а менавіта на тое, што Гітлер і гітлерызм ёсць

поўнасцю антычалавечыя і амаральныя з’явы. Як рэалізацыя агульначалавечай нормы і адпаведнага ёй ідэалу была створана, дарэчы, і сама Арганізацыя Аб’яднаных Нацый.

Прафесійная норма і адпаведны ёй ідэал аказваецца нормай яшчэ больш слабой у сэнсе яе агульнасці, чым норма класавая. Зразумела, што і тут пад гэтым словам маецца на ўвазе не адна, а цэлы пакет пэўных рысаў і асаблівасцей, якія прад’яўляюцца грамадствам чалавеку і патрабуюцца ад яго як ад члена дастаткова вялікай групы людзей, аб’яднаных той або іншай прафесіяй і разглядаючых гэтыя рысы і асаблівасці як своеасаблівыя нормы і ідэалы. Гэтыя нормы і ідэалы бытуюць сёння пераважна ў маральнай, ідэальнай форме, г. зн. у большай ступені як ідэалы ў вузкім сэнсе слова, чым нормы, хаця існуюць і пэўныя нарматыўна афармленыя ідэалы, як, напрыклад, прафсаюзнае заканадаўства, пэўныя прафесійныя інструкцыі, правілы бяспекі, прафесійнай этыкі, як, напрыклад, этыка ўрача, і да т. п. У Сярэднявеччы ж падобныя нарматывы выконвалі значную ролю ў форме юрыдычнай цэхавай рэгламентацыі. Такія нормы і ідэалы могуць адыгрываць ужо і не толькі пазітыўную ролю, нярэдка выступаючы пад маркай прафесійнага снабізму (напрыклад, рускі выраз “военная косточка”), а то і з яшчэ больш нядобрымі прыкметамі, як, напрыклад, некаторыя прадстаўнікі паліцэйскіх органаў і пэўных спецслужбаў, якія ўсіх астатніх лічаць па прывычцы патэнцыяльнымі злачынцамі і “врагами” і могуць часам супрацьстаўляцца нормам самога гуманізму, як гэта было, напрыклад, у колішнім Савецкім Саюзе і цяпер па-маленьку зноў раздуваецца палітыкамі ў сучаснай федэральна-імперскай Расіі.

Нормы і ідэалы малых сацыяльных груп, або, як іх называлі ў марксісцкай сацыялогіі, працоўных калектываў, маюць яшчэ больш вузкую сферу дзейнасці і выступаюць часцей за ўсё ў форме нейкіх традыцый і звычаяў, характэрных для дадзенага калектыва і часам замацаваных у пэўных нарматыўнага тыпу дакументах як, напрыклад, правілах унутранага распарадку, рэкламных праспектах і г. д. Гэта адносіцца як да параўнаўча вялікіх калектываў, як, напрыклад, фірма, фабрычнае аб’яднанне і інш., так і да калектываў малых – фабрыкі, заводы або нават невялікай майстэрні, дзе людзей звязвае ўжо і асабістае знаёмства. Тут таксама назіраецца цалкам зразумелая залежнасць як ад агульнакультурных, так і ад мясцовых характэрных асаблівасцей. Напрыклад, у Японіі такога тыпу нормы адыгрываюць вельмі значную сацыяльна-рэгулятыўную ролю, выразна выступаючы і як своеасаблівыя мясцовыя, так бы мовіць, ідэалы і як пэўныя іх рэалізацыі ў няпісаных, але дастаткова моцных соцыякультурных традыцыях, нормах і звычаях у межах фірменнага, напрыклад, аб’яднання і г. д.

Такія ж агульнасці, як радня, сябры і знаёмыя, маюць яшчэ меншы нарматыўна-ідэальны паняццевы аб’ём, які вельмі залежыць яшчэ і ад мясцовых соцыякультурных асаблівасцей. Калі на Каўказе, як ўжо гаварылася, яны і дагэтуль маюць дастаткова моцны нарматыўны характар і характар пераважна з дадатным знакам (кунацтва), то ў былыя савецкія часы на тэрыторыі СССР яны лічыліся нават чымсьці адмоўным (кумаўство, сямейственасць і г. д.), выступаючы як нешта сацыяльна непажаданае і процістаячае больш шырокім ідэалам і нормам сацыялістычнага грамадства. Усё гэта, дарэчы, як убачым, мае сваё спецыфічнае значэнне і свой сэнс у дыяхранійным, гістарычным аспекце, дзе яно тлумачыцца як пэўныя фазы працэсу гістарычнага развіцці ідэалаў і нормаў і можа мець месца не толькі ў так званых сацыялістычных грамадствах.

На ўзроўні сям’і ідэалы і нормы зноў такі выступаюць дастаткова акрэслена ў ролі сацыяльна-рэгулюючых фактараў з дастаткова ж акрэсленым адрозненнем паміж іх спецыфікай. У якасці ідэальных патрабаванняў і экспектацый яны выступаюць тут у выглядзе трох асноўных ліній: узаемны маральны абавязак паміж мужам і жонкай з ярка выражаным ідэальным характарам (ідэальная вернасць “до гроба” і г. д.), маральны абавязак у адносінах да дзяцей і тое ж самае адносна старых бацькоў. Гэтыя ідэальныя патрабаванні і экспектацыі маюць дакладна выражаны характар і востра адчуваюцца грамадствам і паасобнымі індывідамі пры тых або іншых зменах або, тым болей, скажэннях у гэтай галіне іх сацыяльнага бытавання. І ў сацыяльна-нарматыўным аспекце яны матэрыялізуюцца ў форме пэўных дастаткова

дакладна акрэсленых юрыдычна-прававаых нормаў, якія ў пэўных канфліктных сітуацыях могуць мець нават матэрыяльна-прымусовы характар.

І, нарэшце, на ўзроўні паасобнага індывіда як сацыяльнай адзінкі мае месца таксама своеасаблівая ідэальная нарматыўнасць ў выглядзе пэўных асабістых прынцыпаў, якімі чалавек ужо як канкрэтна-індывідуальная асабістасць кіруецца ў прыватным жыцці і якія хоць і маюць зусім ужо прыватны, асабісты характар, але ў адносінах да канкрэтных паасобных учынкаў выступаюць таксама як нешта адносна ідэальнае і ў той жа час аб'ектыўна неабходнае і заканамернае, па крайняй меры, для дадзенай асобы як пастаянныя рысы яе характару, непасрэдна за якімі ідуць ужо чыста антрапалагічныя, расавыя асаблівасці, якія адносяцца ўжо да біялагічна-пачуццёвай структуры чалавека. Вось такую спецыфіку маюць сацыяльныя ідэалы і нормы пры іх паасобным аналізе. Тыя самыя нормы, што былі пералічаны тут ужо ў самым пачатку нашага тэксту. Але пэўная і дастаткова выразная спецыфіка выступае і пры разглядзе іх як пэўнай цэласнай сістэмы з агульнага пункту погляду.

Ідэальнае і матэрыяльнае як палюсы процілегласці самастойна не існуюць, што было паказана ўжо раней, і рэальнае быццё яны атрымліваюць толькі ў дыялектычна супярэчлівым, гаворачы словамі Гегеля, адзінстве. Чалавек, разгляданы выключна як нешта матэрыяльнае, – гэта ўжо не чалавек, з чым пагаджаўся нават сам Маркс, і нават не жывёла. Калі браць праблему да канца, ён усяго толькі хаатычнае воблака элементарных часцінак. Таксама і Бог сам па сабе, адрозна ад свайго цела – прыроды, так жа з'яўляецца абстракцыяй і рэальна не існуе, што шчыраму верніку можа здацца на першы погляд і непрымальным. Аднак, калі ўспомніць хоць бы таго ж Дыянісія Арэапагіта з яго апафатычным падыходам да праблемы Бога, які, згодна Дыянісію, прынцыпова не можа быць акрэслены як нешта канкрэтнае і, значыць, абмежаванае (гэты пункт погляду пазней быў развіты далей Майстрам Экхартам, Якабам Бёмэ і некалькі пазней Спінозам, якія ўвогуле прыйшлі, як мы памятаем, да вываду, што Бог ёсць, амаль што па Гегелю, нішто, але такое нішто, з якога ўзнікае ўсё), дык прыходзіцца лагічна дапусціць, што рэальнасць і Бога як найвышэйшай нормы і нормы самай першапачатковай, у ролі якой выступае норма асабістая, знаходзіцца дзесьці пасярэдзіне ўсёй іерархічнай сістэмы грамадскіх нормаў і ідэалаў.

Ідэал і нацыянальная норма. Вось гэтай залатой сярэдзінай і з'яўляюцца нацыянальныя нормы і ідэалы як праяўленне адпаведнага ўзроўню сацыяльнай сістэмы ўвогуле. Калі, напрыклад, узяць узровень агульначалавечай нормы, вядомай як гуманізм, то яна ўсё ж такі будзе яшчэ ў пэўнай меры абстрактнай і не маючай цалкам рэальнага існавання, або быцця. Яна існуе яшчэ не столькі як рэальнасць, колькі як ідэальная павіннасць (у сэнсе нямецкага Sollen або рускага "долженствования"), і не рэалізуецца, напрыклад, у агульначалавечай мове як носьбіту ўсяго комплексу сацыяльных ідэалаў і нормаў, якой, як вядома, не існуе ў яе канкрэтна-матэрыялізаванай форме. Гэта пакуль што толькі ідэал, які не атрымаў яшчэ нарматыўнай юрыдычна-прававой матэрыялізацыі. Таму і прававыя дакументы, дарэчы, арганізацый, выступаючых ад імя гэтай нормы, як, напрыклад, Арганізацыя Аб'яднаных Нацый, не маюць рэальнай юрыдычнай сілы, застаючыся пакуль што пераважна маральным Sollen, маральна-духоўнай павіннасцю, рэкамендацыяй. Па той жа прычыне ўвогуле яшчэ больш далёкая ад рэальнасці і ідэя сусветнага ўраду, пра якую немала гаварылася на Захадзе ў першыя пасляваенныя гады. Роўна і тая ж асабістая норма, якой кіруецца ў сваім прыватным жыцці паасобны індывід, хоць і мае сацыяльны характар, але яна яшчэ настолькі вузкая і неабавязковая для другіх, што рэальнасць яе таксама вельмі нязначная. Гэта норма тут увогуле ўжо не столькі абавязак, колькі як права і права менавіта суб'ектыўнае. Вельмі пашыранае на Захадзе паняцце правоў чалавека нечакана набывае некалькі двухсэнсоўны характар, характар не духоўнага ідэалу, а чыста пачуццёвага індывідуальнага жадання і самавольства. У сувязі з гэтым некаторыя пачынаюць сёння гаварыць побач з правамі і аб неабходнасці сістэмнай распрацоўкі і абавязкаў чалавека. Гэта індывідуалістычнае адценне сэнсу правоў чалавека асабліва выразна адчуваецца і з непазбежнасцю паўстае перад намі, калі ўзнікае праблема правоў народа, нацыі. Праблема, якая на сучасным Захадзе, як здаецца, зусім нераспрацаваная і лічыцца там чымсьці вельмі неактуальным (57). Сказанае трэба асабліва

ўважліва ўлічваць, калі размова пачынае ісці пра сітуацыю ў сённяшняй абезідэаленай і абязбожанай Беларусі, якую імкнуцца поўнасцю пазбавіць права на нацыянальную незалежнасць і суверэнітэт і дзе за правамі чалавека спрабуюць схавацца не толькі амаральныя, але і проста цынічна крымінальныя элементы.

Найбольш жа поўнай рэальнасці дасягае менавіта нацыянальная норма (мы тут наўмысна дзеля зручнасці ўжываем гэты тэрмін у адзіночным ліку, хоць яна заключае ў сабе, так бы мовіць, і цэлае мноства больш канкрэтных і вузкіх паднормаў), што праяўляецца ў агульнай зразумеласці нацыянальнай мовы і агульнай жа прынятасці і абавязковасці выражанай гэтай мовай нацыянальнай нормы, нацыянальнага ідэалу. Тут ідэальнае ў форме нацыянальнай самасвядомасці з усімі больш канкрэтнымі яе праявамі, як, напрыклад, мараль і матэрыяльнае ў форме мовы як матэрыялізаванай свядомасці яе выражэнне з усімі ж яе таксама больш канкрэтызаванымі формамі, як іерархічная сістэма пісаных законаў і няпісаных звычаяў на розных узроўнях сацыяльнай структуры і да т. п., – усё гэта выступае перад намі ўжо ў дастаткова рэальным стане. Нацыянальныя ідэалы ў якасці нормаў рэалізуюцца ў суверэннай нацыянальнай дзяржаве, дзе азначаныя ідэалы знаходзяць сабе здзяйсненне якраз у тым, што яшчэ Гегель, як мы бачылі, акрэсліваў як рэальнасць маральнай ідэі і што сёння можна было б трактаваць і як рэальнасць нацыянальнай самасвядомасці. Менавіта толькі ў гэтым выпадку дзяржава адыгрывае ролю рэальнага, г. зн. аб’ектываванага калектыўнага суб’екта, які дзейнічае не ў якасці бяздушнай машыны для падаўлення варожых класаў (Маркс) і не як дыктатура пралетарыяту, прымусова выконваючая сацыяльнаарганізуючую ролю ў грамадстве, дзейнічаючы толькі як грубая матэрыяльная сіла (Ленін і Сталін)[85], але як сіла ісцінна ідэальная, духоўная, творчая, што дзейнічае ад імя ідэалу і ў канечным ліку ад Боскага імя. Якраз гэта дарэчы, і меў на ўвазе апостал Павел, калі сцвярджаў, што ўсякая сапраўдная ўлада – ад Бога. Ён меў тут на ўвазе не чыста сілавую, касмапалітычную ўладу рымскіх імператараў, якой ён, як і ўсе яго сучаснікі раннія хрысціяне, увогуле не прызнаваў, а менавіта такую сапраўдную, скажам так, ідэальную ўладу. Над гэтым жа задумваўся і Тамаш Аквінскі, калі акрэсліваў сэнс паняццяў civitas Dei і civitas terrena. Таму самай устойлівай формай дзяржавы ў гісторыі аказалася не шматнацыянальная імперыя, што падтрымлівае сваё адзінства штыкамі і танкамі, а менавіта самастойная нацыянальная, унітарная дзяржава, што і назіраецца зараз у бурным працэсе адраджэння такіх дзяржаў не толькі ў Беларусі, але і ў глабальным маштабе. Зрэшты, намёк на гэта, і намёк дастаткова прамы, мы знаходзім ужо ў біблейскім апавяданні пра будоўлю Вавілонскай вежы, гэтым самым раннім імперскім сімвале, згодна якому Бог рашуча спыніў гэтую будоўлю, змяшаўшы маўленне людзей, г. зн. стварыўшы паасобныя нацыянальныя мовы.

Нацыянальны ідэал і адпаведная яму норма менавіта дзякуючы мове мае выразную канкрэтна-аб’ядноўчую функцыю, якая якраз і вызначае азначаную спецыфіку нацыянальнага ідэалу і адпаведнай яму сацыяльнай нормы. І другія сацыяльныя нормы і ідэалы існуюць і фіксуюцца на мове канкрэтнага народа, канкрэтнай нацыі, што і надае нацыянальны характар усёй сукупнасці ідэалаў і нормаў гэтага народа як яго нацыянальнай самасвядомасці. Гэты характар пранікае не толькі на ніжэйшыя структурныя ўзроўні грамадскай сістэмы, як клас, прафесійны ўзровень і інш., але і на ўзроўні вышэйшыя, такія як глабальна-рэгіянальны, агульначалавечы і нават рэлігійна-тэалагічны ўзровень. Нацыянальнасвядомыя беларусы сёння, напрыклад, імкнуцца ўвайсці ў еўрапейскае сацыяльнае адзінства, але толькі як самастойная нацыя са сваёй нацыянальнай культурай і мовай. Тое ж самае і адносна агульначалавечага ўзроўню. Тут таксама гуманізм уяўляецца нам, беларусам, не як шэрая ўсярэдненая боўтанка-сумесь, а як яркі шматкаляровы дыван, на якім беларускі народ са сваёй культурай і мовай займае, падобна яскравай пляме на гэтым дыване, сваё характэрнае месца ў гарманічным адзінстве з другімі народамі. Нават на рэлігійным узроўні беларус звяртаецца да

[85] Пра сучасную еўрапейскую дзяржаву стваральнік кібернетыкі Норберт Вінэр выказаўся яшчэ больш жорстка: «Подобно волчьей стае – будем надеяться, все же в меньшей степени – государство глупее, чем большинство его членов” (30, 235), (тут сапраўды ёсць над чым задумацца сёння і нам!).

Бога на сваёй уласнай, роднай, нацыянальнай мове, і ў гэтым сэнсе глыбока сімвалічным аказваецца факт скарынінскага перакладу Бібліі менавіта на беларускую мову, што, зрэшты, увогуле было характэрна для еўрапейскіх народаў перыяду Рэфармацыі і Адраджэння, калі менавіта і фарміраваліся іх нацыянальны ідэал і нацыянальныя дзяржавы. Гэтым жа тлумачыцца і жаданне найбольш свядомай часткі беларусоў мець сваю нацыянальную, уніяцкую царкву.

Калі ўжо гаварыць аб грамадстве і яго культуры ў цэлым, дык яны маюць агульнанацыянаьныя рысы не толькі на духоўным, але і на мастацкім і нават на матэрыяльным сваіх узроўнях. Духоўная культура як увасабленне грамадскіх ідэалаў і нормаў мае азначаныя рысы непасрэдна ўжо таму, што, як толькі што было паказана, яна грунтуецца на нацыянальнай мове. І гэта выглядае цалкам верагодна. Але цесная сувязь з мовай назіраецца, напрыклад, і не толькі ў выпадку мастацкай літаратуры, дзе гэтая сувязь выступае перад намі з усёй відавочнасцю. Яна выступае і ў выяўленчым мастацтве. Амерыканскімі культуролагамі Сепірам і Уорфам была высунутая ў свой час гіпотэза аб тым, што чалавек увогуле бачыць і ўспрымае ўвесь акаляючы свет як бы праз каардынатную сетку ўласнай мовы. Згодна ім, калі пасадзіць, напрыклад, двух разнамоўных мастакоў перад адной і той жа натурай, то на напісаных імі карцінах гэтая натура будзе выглядаць па-рознаму. Гэта становіцца асабліва наглядным, калі супаставіць, напрыклад, беларускі і кітайскі пейзажы, дзе розніца паміж імі сапраўды проста б’е ў вочы, што можа тлумачыцца не толькі спецыфікай будысцкага светапогляду, але і вялікім адрозненнем беларускай мовы ад мовы кітайскай. Адсутнасць у кітайскім пейзажы выражанай лінейнай перспектывы безумоўна звязана з гэткай жа адсутнасцю выражанага граматычнага ладу ў кітайскай мове. І гэта не толькі ў сферы выяўленчага мастацтва. Музыка таксама мае арганічныя сувязі з мовай, так што І. Штумпф, напрыклад, увогуле лічыў, што музыка паходзіць з мовы. Гэта ж можа быць у прынцыпе прасочана і на прыкладзе другіх мастацтваў, хоць такія работы сур’ёзна у нас яшчэ і не праводзіліся. І нічога тут дзіўнага няма. Яшчэ псіхолагамі М. Коўлам і С. Скрыбнер было ўстаноўлена, што ўспрыняцце і разуменне ўбачанага залежыць і ад культурнай прыналежнасці таго, хто бачыць. А мова ж якраз і з’яўляецца важнейшым элементам нацыянальнай культуры.

Больш таго, аналагічная сувязь з мовай прасочваецца дастаткова пераканаўча і на ўзроўні культуры матэрыяльнай. Тут нават Маркс міжвольна спрычыніўся да гэтага, калі рабіў сваё знаёмае ўжо нам параўнанне архітэктара з пчалой. Сапраўды, перш чым нешта пачынаць рабіць і на матэрыяльным узроўні, чалавек стварае ў сваёй галаве паняцце як ідэальны вобраз таго, што ён збіраецца зрабіць. Ідэальнае ж у мазгу пачынае аб’ектывіравацца ў форме слова і толькі пасля гэтага матэрыялізуецца ўжо ў працэсе фізічных высілкаў і як канкрэтная рэч. Таму працэс задумвання плануемай рэчы знаходзіць адлюстраванне ў мове ў выглядзе таго, што лінгвістам і культуролагам В. Гумбальдтам было ўпершыню названа ўнутранай формай (у лінгвістыцы гэта прыблізна тое ж, што і этымалогія слова), а гэта апошняя, у сваю чаргу, можа быць выяўлена ў структуры самой ствараемай рэчы, што часам і робяць археолагі пры вызначэнні функцыі таго або іншага прадмета матэрыяльнай культуры. Дзесьці тут, дарэчы, адбываецца і памянёны вышэй пераход ад інфармацыйнага ўзроўню да ўзроўню энергетычнага, на якім рэалізуецца ўжо сам акт стварэння матэрыяльнай рэчы як працэс фізічнай дзейнасці, пераход, які несумненна, можа быць выражаны і ў строга матэматычнай форме ў выглядзе формулы, падобнай да формулы Эйнштэйна, што звязвае сабой энергію і масу. Гэткая формула, яшчэ раз паўторым, мела б, напэўна, такое ж вялікае значэнне для гуманітарных навук, як эйнштэйнава формула для навук прыродазнаўчых. Значэнне ў тым ліку і для культуралогіі і звязанай з ёй агульнай праблематыкай, ужо не кажучы пра эканоміку, дзе яна вельмі садзейнічала б справядліваму ўліку не толькі фізічнай, але і разумовай працы пры вытворчасці канкрэтнага матэрыяльнага тавару і яго вартаснай ацэнкі (у нас жа, з-за марксісцкага палітэканамічнага стэрэатыпу, аж дагэтуль разумовая праца фактычна не мае вартасці, і Маркс, як вядома, вельмі пакрыўдзіў англійскага класіка Джона Мілтана, напісаўшы ў сваім “Капітале”, што той сваім “Страчаным раем” не зарабіў і пяці фунтаў стэрлінгаў, і аж

дагэтуль у краінах былога СССР зарплата прафесара ніжэй, чым зарплата вадзіцеля тралейбуса).

Такім чынам, і матэрыяльная культура таксама прасякнута і насычана не толькі актыўнасцю духу як актыўнасцю ідэалу ўвогуле, але і яго больш канкрэтнай формай, што называюць звычайна нацыянальнай ідэяй, і ў нашым кантэксце аказваецца звязанай хай сабе і ўскосна, але з нацыянальным ідэалам і адпавядаючай яму сацыяльнай нормай, хоць непасрэдна само слова "ідэал" у гэтым кантэксце ўжываецца не так ужо і часта. Нават у самой эканоміцы, як пераканаўча даказваў яшчэ ў першай палове XIX стагоддзя выдатны нямецкі эканаміст Фрыдрых Ліст, нацыянальная ідэя адыгрывае найважнейшую ролю, уваходзячы ў склад эканамічнай катэгорыі вартасці і як бы дапаўняючы і ўраўнаважваючы скандэнсаваную ў ёй фізічную працу (ён, напэўна, прадчуваў неабходнасць і вышэйазначанай формулы аб уземасувязі інфармацыі і энергіі!). Ф. Ліст менавіта пагэтаму і спрычыніўся сваёй канцэпцыяй нацыянальнай ідэі ў эканоміцы да адраджэння і ўз'яднання пад кіраўніцтвам Бісмарка Германіі як вялікай суверэннай еўрапейскай дзяржавы. На Ліста, дарэчы, вельмі прыхільна спасылаўся і знакаміты расійскі эканаміст М.Дз. Кандрацьеў, у 1937 г. расстраляны бальшавікамі. Вось што ён, напрыклад, пісаў пра Ліста, крытыкуючы класікаў палітычнай эканоміі (фактычна і Маркса ў тым ліку): "Лист взял под сомнение именно представление классиков об общественном идеале. Он нашёл, что представление классиков об обществе слишком атомистично и проникнуто духом механического материализма. В противовес их пониманию общества он выдвинул понятие нации как целого, в противовес их представлениям о процветании общества как о накоплении только материального богатства он выдвинул задачу развития производительности сил нации, и притом не только материальных, но и духовных… Лист признал, что именно в интересах развития нации как духовного целого на известных исторических этапах благодетельной оказывается система покровительства (штосьці накшталт пратэкцыянізму – М. К.)… Лист не верил в какой-то единый и благодетельный для всех народов строй, опирающийся на свободную игру индивидуальных хозяйственных интересов" (79, 270). Вось такім быў гэты Фрыдрых Ліст, чалавек, адораны бліскучым талентам і, як заўсёды ў такіх выпадках, з трагічным лёсам (ён быў змушаны скончыць жыццё самагубствам). Чалавек, з якім зусім няблага было б пазнаёміцца бліжэй і нашым беларускім эканамістам.

Ідэал і нацыянальная мова. Нацыянальная ідэя выразна праяўляецца і ў сферы суб'ектыўнага ідэалу, зноў жа выступаючы тут у арганічна неадрыўнай ад яго моўнай форме. Менавіта мова і мова абавязкова родная, сэнс чаго надзвычай добра выражаецца цёплым нямецкім словам Muttersprache (матчына мова), толькі і можа выявіць самыя інтымныя, унутраныя думкі і намеры чалавека ў яго дзейнасці і ўвогуле жыцці. Нездарма той жа Э. Сэпір пісаў, што сумленным можна быць толькі на роднай мове. Вельмі дакладны і глыбокі афарызм! У гэтым плане ніякае дзвюхмоўе і ніякі білінгвізм, на якія сёння так часта спасылаюцца прыхільнікі так званай інтэграцыі Беларусі ў склад Расійскай Федэрацыі, не можа лічыцца нармальным станам існавання пэўнага народа і яго культуры. Нават у індывідуальна-асабістасным аспекце дзве мовы могуць існаваць у свядомасці чалавека не паралельна адна адной у плане, так бы мовіць, гарызантальнага раўнапраўя (у лінгвістыцы гэта называецца сістэмай адстратных суадносін), а пераважна ў плане вертыкальнай іерархіі, дзе абавязкова выступае фактычнае нераўнапраўе і знаёмая ўжо нам барацьба працілегласцей, якую лінгвісты называюць канфліктнай сістэмай суперстратна-субстратных адносін, г. зн. адносін паміж чымсьці вышэйшым і чымсьці ніжэйшым. Параўнаўча рэдкія выпадкі такога "гарызантальнага білінгвізму" як нейкага звыродлівага спарыша скандынаўскі лінгвіст Крыстыянсен небеспадстаўна супастаўляў з шызафрэніяй.

У такім вертыкальным аспекце ўжо не можа быць роўнапраўнага суіснавання моў, а толькі барацьба з перамогай у перспектыве аднаго або другога ўзаемадзейнага фактару. Псіхолагамі даўно ўжо ўстаноўлена шматзначная з'ява, што дзіця, напрыклад, засвойвае матчыну мову ў такі перыяд, калі яго мозг спецыяльна настроены на гэта прыродай. І засвойванне гэтае адбываецца на своеасаблівай tabula rasa (чыстым лісце) свядомасці, а кажучы дакладней, дзесьці на мяжы свядомасці і ўмоўна-безумоўнай рэфлекторнай падсвядомасці, там,

дзе рэалізуецца нядаўна адкрыты этолагамі таямнічы і магутны механізм так званага імпрынтынгу. Таму першая, матчына мова як бы зрастаецца з падсвядомасцю, а праз яе, так бы мовіць, і непасрэдна з целам дзіцяці. Дакладнае стасаванне паняцця імпрынтынгу да працэсу навучання мове ў дзіцячым узросце было б наогул вельмі цікавай і неабходнай праблемай (наўрад ці яна ставілася калі сучаснай псіхалінгвістыкай). Дзеці паміж двума і пяццю гадамі таму і з’яўляюцца, па выразе К. Чукоўскага, самымі дасканалымі лінгвістамі. Псіхафізіялагічны механізм пазнейшага вывучэння якой-небудзь другой мовы тут ужо шмат у чым іншы, і само такое вывучэнне, як паказвае практычны вопыт, адбываецца куды цяжэй. Памянёны імпрынтынг удзельнічае, дарэчы, і ў фарміраванні эстэтычнага суб’ектыўнага ідэалу не толькі фізічнай, але і духоўнай прыгажосці. Вобраз маці, напрыклад, навечна застаецца ў свядомасці чалавека як ідэал дабрыні і пяшчоты, гэтак сама як і вобраз першай жанчыны або мужчыны ў сексуальных адносінах. Таму вельмі трапным ў гэтым сэнсе з’яўляецца азначэнне роднаснасці мовы ў немцаў як Muttersprache, а ў англічан дык і яшчэ пяшчотней – first language. Тое ж, што першае каханне, якое, дарэчы, таксама адыгрывае ў нашым жыцці ролю своеасаблівага псіхафізіялагічнага імпрынтынгу, калі наша першая жанчына або першы мужчына таксама пакідае пасля сябе невытраўнае ўражанне нашага эстэтычнага, або нават этычнага ідэалу.

Характэрным прыкладам такога вертыкальнага ўзаемадзеяння моў можа быць гістарычны лёс лаціны, якая, будучы распаўсюджанай ваяўнічымі рымскімі легіёнамі амаль што па ўсёй тэрыторыі тагачаснай Еўропы і несучы на сабе сапраўды вялікія соцыякультурныя каштоўнасці, не змагла тым не менш цалкам выцесніць з ужытку мясцовыя мовы гальскіх плямёнаў, пераможаных гэтымі легіёнамі. Азначаныя родныя мовы працягвалі існаваць у якасці своеасаблівага моўнага субстрату, які ў сваю чаргу актыўна ўздзейнічаў на прышлую лаціну, быццам раз’ядаючы яе знізу і пастулова ператвараючы яе ў тое, што пазней стала называцца вульгарнай лацінай. А з прадуктаў разлажэння вульгарнай лаціны яшчэ пазней ўтварыліся вядомыя нам зараз французская, італьянская, гішпанская, партугальская і румынская нацыянальныя літаратурныя мовы. Яны пасля і сталі выразнікамі нацыянальнай самасвядомасці гэтых народаў. Гэткі ж, як лаціне, лёс, па сутнасці, сёння пагражае і рускай мове, бытуючай на этнічна чужых рэгіёнах Расійскай Федэрацыі, як яна раней бытавала на тэрыторыях саюзных рэспублік і дзе замест яе пачынала ўжо ўваходзіць ва ўжытак нешта падобнае вядомаму pigeon-english тыпу “моя твоя не понимай”. Нават у нас на Беларусі славутая “трасянка” з’яўляецца дакладным аналагам старажытнай вульгарнай лаціны і яе бясслаўнага канца. І, дарэчы, сур”ёзнае вывучэнне нашай “трасянкі” лінгвістамі ўяўляе сабой вельмі цікавую і важную не толькі для мовазнаўства, але і для агульнай культуралогіі праблему[86].

Сур”ёзнае вывучэнне, дарэчы, нашай “трасянкі” лінгвістамі складае сабою вельмі цікавую і важную праблему не толькі для мовазнаўства і агульнай культуралогіі, але і для правільнага разумення працэсу станаўлення нацыянаьнай самасвядомасці ў розных абставінах і розных гістарычных умовах увогуле. Тут бачыцца не толькі нейкае выпадковае падабенства да гістарычнай вульгарнай лаціны. Гэта нават і не аналогія, а дастаткова выразная агульная сацыякультурная законамернасць, якую мы можам назіраць на розных сацыякультурных

---

[86] У свой час аўтару гэтых радкоў прыйшлося прафесійна працаваць над гэтай праблемай, рыхтуючы дысертацыю пад загалоўкам “Обогащающая роль русского языка в развитии современного белорусского литературного языка”, сам загаловак якой выразна сведчыў аб афіцыйна-палітычнай навязанасці і самой тэмы і яе ідэйнага кірунку, што ўдалося некалькі нейтралізаваць пры выданні дысертацыі ўжо як кнігі пад загалоўкам проста “Рускі лексічны ўплыў на сучасную беларускую літаратурную мову”. У прапанаванай затым мне дырэкцыяй Інстытута мовазнаўства АН БССР тэме доктарскай дысертацыі быў яшчэ больш ідэялагізаваны загаловак “Развитие близкородственных языков в условиях развитого социализма”. Такую праблему ўжо нават кранаць не хацелася, і я тады адмовіўся ад гэткай тэмы доктарскай дысертацыі (пры абароне такой дысертацыі, якая ўжо тады была, як мне казалі, “взята на контроль Москвою”, мне б выразна свяцілі і званні акадэміка і розных там заслужаныя і ганаровыя званні і інш.). Адмовіўся і ўвогуле ад працы ў тым Інстытуце, перайшоўшы ў БДУ і заняўшыся там эстэтыкай, з якою пазней, аднак, па тых жа прычынах таксама прышлося не менш набрацца клопатаў.

рэгіёнах і ў розныя гістарычныя часы. Гальскія, напрыклад, дыялекты пад націскам класічнай лаціны фактычна зніклі, разбурыўшы класічную лаціну і ператварыўшы яе ў “трасянку” лаціны вульгарнай як базы вядомых нам сёння раманскіх моваў, лёгшых у аснову сучасных еўрапейскіх нацый з самастойнымі нацыянальнымі культурамі і суверэннымі дзяржавамі. Старажытныя ж яўрэі пад бязлітасным націскам таго самага імперскага Рыму канчаткова страцілі сваю дзяржаўнасць і рассяліліся па іншых краінах у форме своеасаблівай дыяспары, якая прымала і мову таго народа, сярод якога існавала гэтая дыяспара. Так узніклі на тэрыторыі Германіі ў выглядзе своеасаблівай нямецкай “трасянкі” вядомы ўсім йідыш і ў Гішпаніі ягоны адпаведнік сярод гішпанамоўных яўрэяў-сефардаў. Родная ж старажытнаяўрэйская мова (класічная мова Бібліі!) як фактычна ўжо мёртвая, была забыта і пакінута народам, і тое мела для яго трагічныя па сутнасці наступствы, стаўшы ўскоснай прычынай і так званага бытавога антысемітызму, што быў пазней так страшна выкарыстаны гітлераўскімі нацыянал-сацыялістамі. Толькі з сярэдзіны XX стагоддзяісцінна родная мова яўрэяў была адроджана як сучасны іўрыт – дзяржаўная мова незалежнай краіны Ізраіль. Апошняе, зрэшты, магло б паслужыць добрым прыкладам і для нас, беларусаў, схільных часам зусім адрачыся ад сваёй усё яшчэ жывой і дзейснай, такой мілай нашаму вуху роднай беларускай гаворкі і вярнуцца назад, пад імперскі бот усё той жа Расійскай рускамоўнай жа метраполіі.

У абагульненай форме нацыянальная ідэя выступае звычайна ў ролі свядомасці і самасвядомасці народа, узятая як інтэгральная сума яго суб’ектыўных ідэалаў і сацыяльных нормаў. Гэта яго своеасаблівае саборнае “Я”, якое спалучае ў сабе і вышэйшыя і ніжэйшыя структурныя ўзроўні, і кірунак уверх, да Бога, і кірунак уніз, у матэрыяльнае царства князя гэтага свету, як кажуць багасловы. Як і індывідуальнае “Я” паасобнага чалавека, нацыянальная самасвядомасць народа таксама нагадвае сабой, калі ўжо зноў перайсці да метафарычнай вобразнасці, два конусы, падобна пясочнаму гадзінніку, злучаныя паміж сабой сваімі вяршынямі, а асновамі скіраваныя адна ўверх, другая ж – уніз (невыпадкова такім жа вобразам карыстаецца і С. Хокінг, апісваючы ўзаемаадносіны паміж мінулым і будучым (172, 46). Верхні конус сімвалізуе сабой вышэйшыя ўзроўні духоўнай структуры самасвядомасці народа ўжо як часткі чалавецтва ўвогуле, космасу, духу і, нарэшце, Бога як структуры структур. Ніжні – ніжэйшыя структурныя ўзроўні, такія, як клас, прафесія, працоўная суполка, сям”я, праз антрапалогію да біялагічных, а за імі ўжо і нежывых, чыста матэрыяльных узроўняў аж да элементарных часціц уключна. Гэтая метафара, дарэчы, мае вельмі глыбокі сэнс, бо яна дапамагае нам зразумець не толькі праблемы індывідуальнага “Я”, але і праблему, як мы вышэй бачылі, быцця і рэальнасці наогул.

Так выглядае найскладанейшая іерархія аб’ектыўных грамадскіх ідэалаў і нормаў, разгледжаная тут з пазіцый традыцыйна-класічнага, гегелеўскага па сваім паходжанні дыялектычнага метаду і сучаснага тэарэтыка-сістэмнага і структурна-функцыянальнага падыходу. Тое, што ідэалы гэтыя называюцца тут грамадскімі, мае адносна ўмоўнае значэнне, бо яны існуюць не толькі ў сферы чыста сацыяльных структур, звязаных непасрэдна з духоўнай культурай, але апасродкавана і ў культуры мастацкай і нават, як было паказана, у культуры матэрыяльнай, утвараючы побач з якаснай мяжой і плаўную колькасную градацыю шкальных паступова-ступенных пераходаў. Ніжні яе полюс мяжуе з элементным узроўнем “сырой” матэрыяльнай прыроды, дзе пануе хаос элементарных фізічных часціц (можа, якраз па гэтай прычыне ў сучаснай фізіцы і непаддаючыхся хоць нейкай сістэматызацыі!), верхні – з самым верхнім метаструктурным узроўнем, што ў грэкаў называўся космасам, у сярэднявечнай тамісцкай тэалогіі – Богам як формай форм, а ў сучаснай філасофіі і навуцы адпавядае таму, што Гегель акрэсліў у свой час як абсалютны Розум і абсалютную Ідэю, а мы тут услед за ім – як усеагульную структуру структур.

Пры такім разуменні ідэалу і ўвогуле прыроды ідэальнага становіцца яснай не толькі праблема ідэалу, але і ўся агульная карціна Сусвету набывае цэласны, адзіны па сваёй сутнасці характар. Раселаўская нічыйная зямля паміж рэлігіяй і навукай таксама аказваецца пераадоленай. Адначасова і філасофія, што апісвае такі Сусвет, пераадольвае, нарэшце, сваю адвечную, як здавалася б, разарванасць і праслаўтую барацьбу ідэалізму з матэрыялізмам.

Аднак, гэта ніяк не азначае, што пачынаючы адсюль гэтая разарванасць і барацьба знікае зусім і становіцца, нарэшце, магчымым дасягненне царства абсалютнай гармоніі паміж ідэальным і матэрыяльным, грамадскім і асабістым, разумовым і пачуццёвым і г. д., пра якое марыла столькі разумных галоў яшчэ задоўга да Маркса і яго не вельмі разумных пазнейшых нашчадкаў. Праблема рэалізацыі ідэалу і гарманічнага яго зліцця з тым, што разумелася тут пад матэрыялізаванай нормай, аказваецца, як было толькі што паказана, не такой ужо простай. Мы былі таксама сведкамі таго, як адбывалася такая прымусовая рэалізацыя ідэалаў з тым, каб прыйсці да такой гармоніі, у нядаўнім грамадстве “развітога сацыялізму”, і ведаем, чым там усё закончылася. Ведаем, што і на Захадзе многія, наадварот, зусім адмаўляюцца сёння нават ад пошукаў такой гармоніі ў прынцыпе, лічачы гэта справай безнадзейнай і цалкам здаючыся на літасць абсурдысцкаму хаосу, што асабліва выразна праявілася ў філасофіі сучаснай постмадэрнісцкай дэканструкцыі і што таксама вядзе нас у гэткі ж неразумны тупік.

Становіцца ясным адпаведна і функцыянаванне ідэалу ў працэсе гістарычнага развіцця грамадства. Ужо з самай агульнай, разгледжанай тут раней лагічнай мадэлі развіцця ідэалу ў часе, выведзенай з гегелевай тэарэтычнай канцэпцыі развіцця грамадства і падтрыманай таксама магутнай эмпірыкай Шпенглера, Тойнбі і Сарокіна, бачыцца дастаткова выразна, што на кожнай фазе гэтага развіцця ідэалы адыгрываюць вельмі важную і вельмі спецыфічную ролю. На пачатковай фазе гістарычнага працэсу ідэал яшчэ не знаходзіць сабе матэрыяльнай рэалізацыі і знаходзіцца пераважна ў стане духоўнага Sollen, “долженствования”, з’яўляючыся асноўным фактарам і рухальнай сілай у развіцці грамадства[87]. Падобна таму, як і ў паасобнага чалавека, які толькі пачынае яшчэ нешта рабіць, будучы прадукт яго працы знаходзіцца пакуль што ў выглядзе пэўнай ідэі ў яго галаве або зафіксаванай на паперы. На фазе росквіту грамадства ідэал як змест знаходзіць сабе поўную рэалізацыю ў спалучэнні з матэрыяльнай формай і ператвараецца ў рэальнае сацыяльнае быццё, імкнучыся да ўнутранага гарманічнага адзінства з гэтай формай. І на фазе ўпадку яго ідэал, здавалася б, павінен ператварыцца ўжо ў нейкі тормаз грамадскага развіцця, як лічылі і французскія асветнікі і марксісты, выводзячы адсюль свой філасофскі матэрыялізм. Тут, аднак, трэба заўсёды памятаць, што пры гэтым не ідэал як бы траціць сваю творчую сілу, а набірае занадта моцы тая матэрыяльная форма, у якую ён увасобіўся і канкрэтызаваўся. Так, напрыклад, у падобныя перыяды нават у рэлігіі на першае месца выступае ўжо не сам рэлігійны дух, а ўвасабляючая яго царква як толькі пэўнае цела духу, што складаецца з канкрэтных абрадаў і людзей з іх зямнымі, чалавечымі ж асаблівасцямі. Вось чаму Вальтэр у сваім вядомым закліку “ecrasez l’infame!” (раздушыце гадзіну!) меў на ўвазе толькі царкву і царкоўнікаў, працягваючы сам так ці гэтак, але верыць у Бога. Толькі пазнейшыя яго паплечнікі і ў асаблівасці марксісты цалкам адмовіліся ад ідэальнага, у тым ліку і ад Бога як ідэалу ідэалаў, і пачалі шукаць ісціну, толькі рыючыся ў абсурдзе матэрыяльнага свету. Зрэшты і сённяшні наш недавер да ідэалаў таксама тлумачыцца гэтым. Цалкам расчараваўшыся ў сацыялістычных ідэалах у форме пэўнай сукупнасці канкрэтна-прававых і тым больш эканамічных нормаў, мы выплёскваем з бруднай вадой і жывое чысцюткае дзіця, адмаўляючыся ад ідэалаў у прынцыпе.

Ідэал, такім чынам, аказваецца адзінай аб’ектыўнай творча-рухаючай сілай, якая дзейнічае на ўсіх ступенях і ўзроўнях аб’ектыўнай структуры Сусвету, уключаючы і яго матэрыяльныя ўзроўні. І з тым большай выразнасцю выступае ён у гэтай сваёй актыўна-стваральнай ролі на ўзроўнях структуры соцыуму, выступаючы перад намі ўжо як цэласная інфармацыйная сістэма грамадскіх ідэалаў і падмацоўваючы сваю творчую сілу яшчэ і суб’ектыўным аспектам ідэалу.

---

[87] Ды і не толькі грамадства. Аналагічны ход працэсу развіцця перажывае, напэўна ж, і ўвесь Сусвет як адзінства ідэальнага і матэрыяльнага быцця. Грамадства толькі больш востра перажывае гэтую “барацьбу процілегласцей” яшчэ і з-за аналагічнай супярэчлівасці самога чалавека, пра што размова пойдзе ў апошняй главе.

Суб'ектыўны аспект ідэалу

Можна адразу ж зазначыць, што паняцце суб'ектыўнага ідэалу нам увогуле больш блізкае і зразумелае як у галіне штодзённага мыслення, так і на вельмі высокіх прафесіянальна-філасофскіх узроўнях. Варта толькі ўспомніць Імануіла Канта з яго вядомым катэгарычным імпэратывам, на якім грунтавалася ўся яго сістэма маральных ідэалаў і які меў выразна суб'ектыўны характар. Яго славуты афарызм з "Крытыкі практычнага розуму" пра дзве рэчы, што выклікаюць вечнае здзіўленне, – зорнае неба надо мной і маральны свет унутры мяне, таксама з не меншай красамоўнасцю сведчаць аб гэтым. Аднак, перш чым засяродзіцца на праблеме суб'ектыўнага ідэалу, трэба шмат чаго высвятліць увогуле аб прыродзе самога суб'екта і яго месцы і ролі ў тым, што ў самым пачатку нашага разгляду было акрэслена як быццё ў самым шырокім сэнсе гэтага філасофскага тэрміна. І тут на нашым шляху паўстаюць даволі значныя цяжкасці.

Калі зноў, напрыклад, звярнуцца да схемы на с. 48, дзе даецца спроба неяк сістэматызаваць дыялектычныя катэгорыі і дзе аб'ект адносіцца да суб'екта як цэлае да сваёй часткі, такая суадносіна не выклікае на першы погляд лагічнага пярэчання, бо сапраўды чалавек, які заўсёды выступае ў якасці суб'екта, уяўляе сабой частку прыроды. Гэта пацвярджаецца і на больш канкрэтным тэарэтыка-сістэмным узроўні, з пункту погляду якога чалавек з'яўляецца элементам структуры, ролю якой адыгрывае тая ж самая прырода. Але ў гэтай жа схеме зусім побач знаходзіцца і другая катэгарыяльная пара ідэальнага і матэрыяльнага, дзе суб'ект аказваецца звязаным з матэрыяльным, а аб'ект – з ідэальным, і гэта можа здацца супярэчнасцю адпаведна першай суадносіне цэлага і часткі. Гэта, аднак, здаецца супярэчлівым толькі таму, што мы глядзім на ўсё з толькі нейкага аднаго боку – з пазіцый або ідэалізму або матэрыялізму. Прынятая ж намі з самага пачатку мадэль філасофіі цэласнай патрабуе аб'яднання абодвух памянёных напрамкаў і пунктаў погляду ў адно цэлае, дзе яны павінны ўтварыць нешта накшталт бінакулярнага зроку, у полі якога абодва бакі зліваюцца ў адзіны трохмерны, стэрэаскапічна рэльефны вобраз[88]. Узнікаючае тут пачуццё супярэчнасці ёсць несумненна няўсвядомлены астатак таго прынцыпова недыялектычнага, стаўшага ўжо нейкім нядобра аднабаковым, падыходу, калі рэчаіснасць разглядаецца толькі адным, фігуральна кажучы, вокам, вокам ідэаліста або матэрыяліста. Іграе сваю ролю таксама і тое, што яшчэ не поўнасцю распрацаванай застаецца сістэма дыялектычнай логікі ўвогуле, з-за чаго некаторыя чыста лагічныя аспекты праблемы прыходзіцца часам рашаць і з дапамогай інтуіцыі.

Але самай пякучай застаецца праблема суб'екта ў цэлым у яго агульных узаемаадносінах з рэальным быццём як у абстрактна-філасофскім плане, так і ў чыста жыццёвай, бытавой праблематыцы. Апошняе кранае амаль што кожнага чалавека, як, напрыклад, праблема ўласных жыцця і смерці, над якой ён хоць раз у жыцці, але задумваецца ўсур'ёз. Сапраўды, рэальнае жыццё у, здавалася б, рэальных знешніх абставінах раптоўна перад тварам смерці становіцца чымсьці падобным на ілюзію, падобную да будысцкай майі. Рэальным заўсёды лічаць тое, што непасрэдна ўспрымаецца, а такое ўспрыманне магчыма толькі пры ўласным жыцці, якое нечакана аказваецца рэзка абмежаваным праз факт смерці, нават смерці іншага, але вельмі блізкага табе чалавека. І тады аб'ектыўнае існаванне знешняга свету набывае адразу ж праблематычны характар. Нам нічога не застаецца, як толькі або верыць у бяссмерце ўласнай душы (вера ў далейшае пасля нас існаванне гэтага свету з апорай на вопыт і памяць другіх – гэта адзін з сярэдніх, так бы мовіць, варыянтаў), або прыняць смерць як абсалютны канец усяго. І знешняга свету ў тым ліку. Цікава, што ў рашэнні азначанай праблемы звычайны

[88] Гэта параўнанне мае не толькі метафарычны, але і больш глыбокі сэнс, калі ўспомніць фізіялогію нашага зрокавага пачуцця, у якім левае вока звязана з маючай матэрыяльны характар пачуццёвасцю, а правае – з рацыянальнасцю нашага агульнага светаўспрыняцця, звязанай з характарам ідэальным..

чалавек і прафесіянальны філосаф зыходзяцца вельмі блізка адзін да аднаго. Перад звычайным чалавекам паўстае тут толькі што прыведзеная альтэрнатыва. Філосаф таксама прыходзіць да аналагічнай высновы. І вось на гэтай выснове тут варта спыніцца трохі падрабязней.

У гісторыі філасофіі азначаная альтэрнатыва выступае дастаткова выразна і амаль з такой жа вастрынёй, як і праславутая барацьба ідэалізму і матэрыялізму. Калі і ў іанійскіх філосафаў-матэрыялістаў і ў ідэаліста Піфагора суб’ект, быццам раствараючыся ў аб’екце і знікаючы з першага плана, фактычна здымае тым самым усю праблему, то, напрыклад, у Пратагора ён выступае ўжо на першы план. Пратагораўскі афарызм пра чалавека як меру ўсіх рэчаў у тым, што яны існуюць і што яны не існуюць, гаворыць пра гэта дастаткова выразна: існаванне рэчаў залежыць ад суб’екта. Амаль што на тысячу гадоў пазней Дэкарт сваю вядомую формулу cogito ergo sum (мыслю, значыць, існую) аб’явіць адзіным крытэрыем ісціннасці, а яшчэ пазней Берклі дык і ўвогуле будзе сцвярджаць: esse – percipi (існаваць, значыць, быць успрыманым), ператвараючы знешні аб’ектыўны свет у свет, гаворачы словамі Канта, прывідаў. І зусім ужо амаль што ў нашы часы Хайдэгеру нічога не заставалася рабіць, як толькі, тыкаючы пальцам у гэтыя прывіды-экзістэнцыялы як на адзіную і то вельмі сумніўную рэальнасць, з жахам і клопатам канстатаваць: da ist es! (вось!). І за гэтым больш нічога зусім!

Калі зноў вярнуцца да катэгорыі быцця як дыялектычна супярэчлівага, згодна Гегелю, адзінства аб’ектыўнага і суб’ектыўнага, дык сапраўды проста кідаецца ў вочы, як цяжка знайсці ўстойлівую раўнавагу паміж гэтымі дзвюма кампанентамі гэтага адзінства і дасягнуць стэрэаскапічнай рэльефнасці рэальнага свету (мы з той няўстойлівасцю свету сустрэнемся яшчэ не раз і ўжо ў некалькі іншым аспекце!). Гегель, што ўслед за Платонам і Спінозай растварае індывідуальны суб’ект у сваім усеагульным Розуме-Ідэі, мае безумоўную рацыю, падаючы нам надзвычай блізкую да ісціны аб’ектыўную карціну свету. Але і Берклі таксама выглядае вельмі праўдападобна, асабліва калі, як Хайдэгер, задумацца аб нашым індывідуальнаўласным, такім кароткім і хліпкім “быцці-да-смерці”. Той жа самы аб’ектыўны, знешні сусвет выступае перад намі ўсяго толькі як стракатая мазаіка з паасобных нашых “камбінацый адчуванняў”. Нездарма ж нават Ленін, як мы ўжо бачылі, змушаны быў, хоць і не без прыкрасці, прызнацца, што цяжка абвергнуць паслядоўнага суб’ектыўнага ідэаліста. Аблегчыць неяк гэтыя лагічныя цяжкасці з суб’ектам і аб’ектам мог бы нам зварот да крыху больш разгорнутай метафары (мы ўжо не раз падкрэслівалі, што эстэтычны аспект часам вельмі дапамагае ў пошуку ісціны, як было некалі з Кеплерам і Капернікам). Успомнім прыведзеныя ў эпіграфе да гэтай працы словы апостала Іаана пра святло, якое і цемра не згасіць, і ўявім сабе, што наша індывідуальнае суб’ектыўнае ўспрыняцце – гэта таксама штосьці накшталт маленькага ліхтарыка, які асвятляе акаляючае нас асяроддзе. Яно і існуе для нас толькі дзякуючы гэтаму ліхтарыку. Варта згаснуць яму, і асяроддзе губляецца ў абсалютнай цемры, так што і сказаць цяжка, ці існуе там што ў гэтай цемры. Так і наша індывідуальная свядомасць як бы вырывае нам з цемры небыцця кавалак рэальнага свету, які з нашай смерцю таксама перастае існаваць для нас, разам з намі гінучы ў гэтай цемры. Нават Энгельс у сваім “Анты-Дзюрынгу” сцвярджаў і сцвярджаў справядліва, што па-за межамі нашага вопыту рэальнасць існавання чагосьці становіцца праблематычнай. Так тлумачаць нам свет і Берклі з Хайдэгерам.

Але чалавек не існуе ў адзіноце. Будучы часткай куды больш шырокай і аб’ёмнай сацыяльнай структуры як неабходны яе элемент, ён нясе на сабе і ўласцівасці азначанай структуры, г. зн. мае не толькі асабістую абмежаванасць у часе і прасторы, але і пэўную долю адносна вечнай сацыяльнай бязмежнасці. Індывідуальная душа, як ужо было сказана, уяўляе сабой своеасаблівы квант духоўнасці як праяву таго, што ў філасофіі завецца перарыўнасцю. Але другі, гэтак жа неабходны бок перарыўнасці ёсць неперарыўнасць. Гэта назіраецца нават у нежывой прыродзе. Фізіка, напрыклад, ужо з часоў Луі дэ Бройля лічыць, што электрон – гэта не толькі дыскрэтная, адзінкавая часціца, але і пэўная агульная, неперарыўная хваля. Нават калі электрон знікае як карпускула, то ён працягвае існаваць у хвалістай форме як поле. Тое ж самае можна сказаць і аб самім святле, якое таксама з’яўляецца, як вядома, адзінствам квантаў і хваль. Усё гэта яшчэ лягчэй зразумець, калі зноў перайсці на метафарычную мову. Уявім сабе,

што ў кожнага члена грамадства ёсць свой ліхтарык, і калі ў гэтым грамадстве маецца вялізная колькасць членаў, а гэта заўсёды так, то і асветленае іх ліхтарыкамі агульнае асяроддзе будзе пастаянна асветленым, нават калі той або іншы паасобны ліхтарык і згасне назаўсёды. Гэтае агульнае святло набывае характар чагосьці пастаяннага і незалежнага ўжо ад паасобных ліхтарыкаў, г. зн. становіцца чымсьці аб'ектыўным. Напрыклад, Млечны шлях, а тым болей далёкія галактыкі, менавіта і ўспрымаюцца намі як самастойныя, цэласныя светлавыя аб'екты безадносна да складаючых іх паасобных зорак, якія нават ужо і нябачныя ўвогуле як неабходныя частачкі, элементы гэтых галактык. Нешта блізкае да гэтага прапаноўваў у свой час рускі філосаф А. Багданаў у форме ідэі калектыўнага вопыту, ад якога і залежыць існаванне ці неіснаванне знешняга свету. Параўнаўшы святло з ідэальнасцю, мы прыходзім нечакана да гегелеўскай Абсалютнай Ідэі і той аб'ектыўнай ідэальнасці, пра якую вялася падрабязная гаворка ў папярэднім раздзеле. Аб'ектыўнай на справе, бо і галактыкі, уключаючы і нашу, не толькі ўспрымаюцца як цэльныя плямы, г. зн. здаюцца нам, але і рэальна існуюць і функцыянуюць як цэласныя аб'ектыўныя астранамічныя сістэмы са сваімі <u>структурамі</u>. Гэта ж самае і пра тое святло, што канкрэтна меў на ўвазе апостал Іаан. Нездарма ж і ў Старым Запавеце сказана, што на пачатку зямля была бязвіднай і пустой, і цемра была над прорвай. І толькі затым было створана Богам святло.

<u>Ідэал і праблема бессмяротнасці душы.</u> Тут, дарэчы, блізка да нашае тэмы падыходзіць і праблема душы і яе бяссмерця або смяротнасці, якая і зараз звычайна ўспрымаецца як невырашальная для канкрэтнага чалавека (гл., напр., 22). Але метафара з ліхтарыкам як часткай, квантам ці фатонам светланоснай галактыкі ўсеагульнага Духу дазваляе меркаваць, што душа і пасля смерці цела не знікае поўнасцю і абсалютна, а толькі пераходзіць, так бы мовіць, на больш агульны ўзровень, зліваючыся, падобна электрону з хвалістым полем, з гэтым усеагульным Духам (тут, магчыма, ёсць яшчэ і пэўная іерархічная лесвіца такіх узроўняў!). Нездарма ж Пауль Тыліх заклікаў да мужнасці быць <u>часткай</u>, а Жак Марытэн - да разумення інтэгральнага гуманізму, што ўключае ў сваю адзіную, цэласную сістэму не толькі чалавека, як цвердзіць антропацэнтрычны гуманізм, але і Бога як сваё бесканечнае і вечнае <u>цэлае</u>. Параўнанне з электронам тут, дарэчы, не толькі метафара: ягоная кропкавасць (часціца!) ёсць сапраўды як бы частка, а хвалістасць – гэта ягонае цэлае. З гэтым пагаджаецца ў пэўнай ступені нават марксісцкае матэрыялістычнае светаўспрыманне, згодна якому пасля фізічнай смерці, як сказана было ў колішнім аднайменным савецкім фільме, "усё застаецца людзям" як своеасабліваму сацыяльнаму полю. Чалавек як адзінства сваёй біялагічна-матэрыяльнай частковасці і сацыяльна-духоўнай цэласнасці, падобна электрону ў яго адзінстве, так бы мовіць, часцічнасці і хвалістасці, мае і захоўвае сваё духоўнае бяссмерце (цялеснае бяссмерце здзяйсняецца, як вядома, у яго патомстве) у сваіх справах, а дакладней, у створанай ім <u>інфармацыі</u>. У гэтым плане новае і вельмі глыбокае значэнне атрымлівае наша імя, у якім і здзяйсняецца, уласна кажучы, наша бяссмерце. Гэта разумелі ўжо аўтары старажытнаегіпецкіх "Тэкстаў пірамід", што імкнуліся як мага больш трывалей замацаваць для гісторыі імёны фараона і яго бліжэйшых чыноўнікаў яшчэ за два тысячагоддзі да нашай эры.. Тут жа па-свойму мог бы мець рацыю і нават найсучаснейшы Жак Дэрыда, калі зазначаў, што "толькі тое, што напісана, дае мне існаванне, бо яно называе мяне". А з другога боку, і нядаўнія марксісты-ленінцы прызнавалі фактычна глыбокую значнасць імя, калі старанна сціралі і закрэслівалі ў бібілятэках нават імёны сваіх ідэйных супраціўнікаў на старонках энцыклапедый і энцыклапедычных даведнікаў. Але імя з'яўляецца не толькі чыста знешняй, абыякавай механічнай меткай. Тым, што па-англійску называецца label, як думаюць матэрыялісты, не меншыя скептыкі, чым той жа гаспадзін Дэрыда. Імя ёсць сімвал, насычаны вялікім <u>метафізічным</u> значэннем, насычаны <u>сэнсам</u>, г. зн. духам, пра што цікава пісаў А. Ф. Лосеў у сваёй "Философии имени" і ў чым мелі рацыю яшчэ старажытнаегіпецкія жрацы, згодна якім знічтажэнне імя прыносіла найцяжэйшую шкоду душы чалавека. Намнога пазней гэткую ж значнасць прыпісвалі імю сярэднявечныя рэалісты, разглядаючы ўвогуле кожнае слова як своеасаблівае імя любога рэальнага паняцця. Тое ж самае, па сутнасці, мае месца, напрыклад, калі губляецца назва файла на вінчэстэры нашага камп'ютара, і файл гэты як бы

перастае для нас існаваць. Імя ў якасці сімвала нясе ў сваім змесце вышэйазначаную інфармацыю, выступаючую ў дадзеным кантэксце ў ролі нашае душы. Гэта становіцца відавочным, напрыклад, калі мы ўспамінаем імёны вялікіх людзей мінулага, накшталт Платона або Арыстоцеля, і як бы духоўна з імі кантактуем. Імёны, якія жывуць у суб'ектыўнай памяці людзей, з'яўляюцца аб'ектыўнымі прадстаўнікамі бяссмертнай душы носьбітаў гэтых імёнаў. Менавіта імёны як сімвалы надаюць пэўную ступень рэальнасці бяссмерцю нашых душ. А ступень, так бы мовіць, іх бессмяротнасці залежыць ад колькасці той аб'ектыўнай інфармацыі, якую яны мелі ў сабе пры фізічным жыцці і пакінулі пасля сваёй фізічнай смерці. Таму той жа Арыстотэль або Платон і сёння зносяцца з намі быццам жывыя, як толькі мы ўспамінаем іх імёны. Чытаючы напісаныя імі тэксты, мы як бы гутарым з імі, спрачаемся ці прыходзім да згоды. Таму ж менавіта і самы заядлы матэрыяліст клапоціцца ўсё ж такі аб рэйтынгу свайго імя і пасля ўласнай смерці, хоць гэта і не так ужо лагічна, калі паслядоўна зыходзіць з яго філасофскай пазіцыі, у прынцыпе адмаўляючай бяссмерце душы.

Нешта падобнае бачым, напрыклад, і ў старажытнай рэлігіі Індыі. Так, Брыхадараньяка Упанішада сцвярджае, што пасля смерці "стаўшы адзіным, чалавек не бачыць, стаўшы адзіным, чалавек не чуе, стаўшы адзіным, чалавек не прынюхваецца і не спрабуе на смак, стаўшы адзіным, чалавек не гаворыць і нават не мысліць: ён сам становіцца пазнаннем і ведамі"(159, 327). У будызме таксама душа не захоўваецца пасля смерці ў той жа сваёй канкрэтнай форме, пераходзячы цераз стан свайго канкрэтнага небыцця на вышэйшы і адпаведна больш агульны ўзровень вечнага існавання. З распадам цела канкрэтна-псіхічнае жыццё спыняецца (душа разумеецца ў будызме ўжо не як часцінка пэўнай бесканечна вялікай сутнасці Атмана-Брахмана, як гэта было ў раннім індуізме, а наадварот, як толькі абмежаваны ў прасторы і часе незалежны ад нічога феномен). Існуе, аднак, сіла, якая імкнецца зноў злучыць між сабой рассеяныя элементы ў адзінае цэлае, і гэтая сіла азначаецца там як *upadana*. А такі вядомы спецыяліст па дзэн-будызму, як Алан Уотс, наогул параўноўвае душу… з кулаком: душа пасля смерці знікае гэтак жа ўмоўна, як знікае кулак, калі мы свабодна выпростваем пальцы. Гэта амаль што цалкам сучасная, структурна-функцыянальная яе трактоўка.

Падобна таму, як цела пасля смерці пераходзіць у працэсе распаду на больш прыватныя, асаблівыя, ніжэйшыя па сваёй арганізаванасці ўзроўні сістэмы матэрыяльнага свету, так і душа пераходзіць таксама, але ўжо на больш агульныя, вышэйшыя па сваім структурнаму ранзе ўзроўні, пастунова аб'ядноўваючыся і зліваючыся з інфармацыйнай галактыкай Духу. Або, іншымі словамі, становячыся ў канцы <u>адзінай</u> з Богам, разуметым як усеагульная Душа матэрыяльнай Прыроды, Сусвету. Натуральна, што яна паступова і траціць пры гэтым у сваёй рэальнасці, бо само быццё як рэальнасць, згодна прынятай тут намі філасофіі ўсеадзінства ці, інакш, філасофіі рэалізму, існуе толькі ў <u>адзінстве</u> зместу і формы, духу і матэрыі ў паасобным, канкрэтным чалавеку. І калі пасля смерці матэрыяльны складнік чалавека, яго цела пачынае, распадаючыся, паступова знікаць, яго душа таксама становіцца адносна менш рэальнай. Душа, аддзеленая ад цела, як піша Ральф Макінэрні (22), знаходзіцца ў анамальным стане. Тамаш Аквінскі зусім справядліва гаворыць аб ёй, як аб квазісубстанцыі, не прызначанай для самастойнага існавання. Вось чаму, як некалі сумна ўсклікнуў Генрых Гейнэ, мы хоць і стрэнемся на тым свеце з сваімі каханымі, але ўжо не пазнаем адно аднаго.

Усё гэта добра пацвярджаецца, згодна вядомаму даследчыку гэтай праблемы Р. Моуды, і эмпірычнымі назіраннямі ўрачоў. Але як бы там ні было з даставернасцю гэтых назіранняў, пэўную частку гэтай рэальнасці захоўвае, па крайняй меры, імя чалавека як сімвал, як яго таксама своеасаблівая форма. Форма, хоць і не столькі матэрыяльная, колькі цела, але дастатковая для існавання душы ў пэўнай ступені рэальнасці. У гэтым і заключаецца асноўнае значэнне імя як такога вельмі шматзначнага сімвала. Вось чаму мы і імкнемся, няхай сабе і інстыктыўна, але берагчы і захоўваць сваё імя. Вось чаму і ў народных формах рэлігіі імя таксама адыгрывае гэтак жа значную і важную ролю.

<u>Ідэал і праблема суадносін матэрыі, энергіі і інфармацыі.</u> Увогуле Іаанава метафара са святлом, калі ўзяць яе ў самым шырокім сэнсе, мае не толькі глыбокі рэлігійны сэнс, але і

дакладную канкрэтна-навуковую значнасць як супастаўленне энергіі з інфармацыяй. Супастаўленне, якое ўяўляе сабой ужо і чыста фізічную праблему. Згодна ёй можна, напрыклад, высунуць гіпотэзу, што паміж энергіяй і інфармацыяй існуе аналагічная функцыянальная залежнасць, як паміж масай і энергіяй, сфармуляваная некалі Эйнштэйнам. Нешта падобнае існуе і ў псіхалогіі ў форме вядомага закона Вебера-Фехнера, які апісвае ўзаемазалежнасць паміж пэўнай аб’ектыўнага характару з’явай (сілай як велічынёй амплітуды таго ж святла, напрыклад,) і суб’ектыўным адчуваннем яе (як, напрыклад, ступені адчування асветленасці, светлаты). Гэты закон, па сутнасці, і варта лічыць пакуль яшчэ, можа, да канца і не ўсвядомленым, але самым першым варыянтам рашэння гэтай вельмі сэнсаёмістай і важнай праблемы. Нездарма ж У. І. Вярнадскі, канстатуючы, што чалавек становіцца магутнай геалагічнай сілай, пісаў літаральна наступнае: “Тут перад намі паўстае новая загадка. Думка не ёсць форма энергіі. Як жа яна тады можа змяняць матэрыяльныя працэсы? Гэтае пытанне яшчэ да гэтага часу не вырашана”(25, 121). Тут ён амаль што непасрэдна прыходзіць да праблемы ўзаемасувязі паміж інфармацыяй і энергіяй як пэўнай функцыянальнай залежнасці. Але паняцця інфармацыі ў сучасным яго значэнні тады яшчэ не было ўтворана, і Вярнадскаму прыйшлося, амаль непасрэдна намацваючы паняцце генетычнай інфармацыі, замест яе дапусціць існаванне своеасаблівай біягеахімічнай энергіі, якая рухае сабой развіццё жывога арганізма і, дзейнічаючы супраць энтрапійнага патоку, суадносіцца толькі з ім. Літаральна падобным жа чынам, спасылаючыся на Вярнадскага, меркаваў і Л. Н. Гумілёў, калі разглядаў станаўленне і развіццё ўжо сацыяльнай формы жыцця канкрэтных этнасаў. Гэтую таямнічую геабіяхімічную энергію ў сацыяльным кантэксце ён называў пасіянарнасцю, зусім ужо ўшчыльную падыходзячы да паняцця інфармацыі. Цікава, што ён быў блізкі да нашага разумення праблемы і вельмі ўпэўнена, напрыклад, сцвярджаў, што ў аснове пасіянарнасці ляжыць не пасіўная каўзальнасць, прычына, а актыўная тэлеалагічнасць, мэта. Але і сам ён, адчуваючы некаторую няяснасць паняцця пасіянарнасці, лічыў, што гэтую праблему могуць вырашыць толькі філосафы (45, 32), у якіх акрамя агульнафіласофскай катэгорыі ідэальнасці існуе яшчэ і адносна больш вузкае паняцце інтэнцыянальнасці.

Сюды ж, дарэчы, адносіцца і пытанне аб тым, якім чынам нематэрыяльны розум паасобнага індывіда ўздзейнічае на матэрыяльны мозг, на што шукае адказу сучасны заходні даследчык праблемы Джон Фостэр (22, 98). Вельмі блізка падыходзіў да праблемы ўзаемасувязі паміж энергіяй і невядомай яшчэ ў 30-я гг. інфармацыяй і дагэтуль яшчэ належна не ацэнены выдатны чэшска-польскі мысляр Ф. Канечны, уводзячы побач з матэрыяльнай яшчэ і паняцце духоўнай энергіі ўзамен прадчуванай ім інфармацыі. Наколькі востра сёння адчуваецца неабходнасць усвядомленага ўключэння паняцця інфармацыі наогул у карціну чалавечага жыцця сведчыць тое, як і цяпер працягваюць шырока ўжывацца розныя фантастычныя яго замяшчальнікі накшталт біяэнергетыкі, біяполя, ауры і г. д. Усё гэта застаецца праблемай, зрэшты, і для сучаснага расійскага спецыяліста А. П. Назарацяна, пішучага і сёння літаральна наступнае: “…как и почему идеальный образ (мысль, воля) способен регулировать материальное движение? И каким образом «нематериальный» интеллект способен вторгаться в систему физических взаимодействий, перестраивая их и образуя качественно новые механизмы и закономерности? Эти вопросы до сих пор не имеют ясного ответа” (108, 175). Дарэчы, азначаная вельмі цікавая па змесце і праблематыцы кніга паказвае, як традыцыйна абмежаваны філасофскі матэрыялізм блытаецца пад нагамі і ў такога добра інфармаванага вучонага, перашкаджаючы яму зрабіць апошні крок да ісціны!

Справа заключаецца ў прынцыпе ў тым, каб не толькі прызнаць за інфармацыяй аб’ектыўнае існаванне, чаго ўсё яшчэ не робіць і сучасная фізіка[89], хоць заснавальнік тэорыі

[89] Памінаныя ўжо тут «Основы современной физики» В.Акосты, К.Кована і Б.Грэма увогуле нідзе не ўжываюць слова “інфармацыя”. Нават адна з самых светлых галоў сучаснай фізікі Стывен Хокінг дапушчае тое слова і паняцце, як мы ўжо бачылі, толькі ў біялогію, і то вельмі стрымана. Зрэшты, аўтары “Основ современной физики” падыходзяць да паняцця інфармацыі вельмі блізка, калі са спасылкай на аўтарытэт Э. Шрэдынгера мяркуюць аб вакууме, геаметрычнай прыродзе прасторы-часу і аб іх узаемадзеянні з матэрыяльнымі часціцамі (4. 11-15). У гэтай таямнічай спецыфіцы вакуума і геаметрычнай прыроды прасторы-часу выразна праглядвае тое,

інфармацыі Клод Шэнан яшчэ ў сярэдзіне мінулага стагоддзя пісаў літаральна наступнае: "Асноўная ідэя тэорыі сувязі заключаецца ў тым, што з інфармацыяй можна абыходзіцца амаль што так, як з фізічнымі велічынямі, як маса або энергія",[90] словы, што так і засталіся, як здаецца, зусім не заўважанымі сучаснымі фізікамі. Фізіка, тым болей, не спрабуе, наколькі нам вядома, і сфармуляваць ўзаемасувязь паміж энергіяй і інфармацыяй, надаўшы ёй матэматычную форму дакладнай функцыянальнай залежнасці так, як гэта хоць бы было зроблена Эйнштэйнам адносна масы і энергіі. Энергію, зрэшты, калі следваць гегелеўскай дыялектыцы, можна было б трактаваць яшчэ больш дакладна ўвогуле як функцыю дзвюх пераменных, менавіта як залежнасць энергіі і ад масы і інфармацыі ці, што па сутнасці сваёй тое ж самае, ад элементаў і структуры. Гэта было б якраз вельмі сугучна гегелеўскаму сінтэзу ў якасці функцыі тэзіса і антытэзіса, разам узятых. Энергія ж сапраўды знаходзіцца як бы паміж матэрыяй і інфармацыяй, злучаючы іх сабой у адзінае цэлае і лагічна адпавядаючы, як мы ўжо бачылі, катэгорыі рэальнасці. І тут толькі філасофія, прычым менавіта прынятая тут філасофія ўсеадзіная, цэласная, ці, як яе называюць на Захадзе, халісцкая, а не аднабаковы матэрыялізм, думаецца, можа ўнесці патрэбную яснасць, бо ўжо з Арыстотэлевых часоў яна азначала рэальнасць як дзейнасць і здзяйсненне і назва яе ўтворана была ад старагрэчаскага дзеяслова ενεργεο - дзейнічаю, ствараю (гэтак жа, як і ў нямецкай мове Wirklichkeit – рэальнасць, рэчаіснасць гэтак жа паходзіць ад wirken – дзейнічаць, ды і рускае «действительность» таго ж паходжання). Больш таго, тут выразна праглядвае і дадзенае намі раней агульнафіласофскае азначэнне і самой рэальнасці як адзінстве ідэальнага і матэрыяльнага. Адзінства, якое ў агульнай тэорыі сістэм выступае перад намі, як адзінства тых жа структуры і элементаў. У фізіцы ж, напрыклад, энергія звычайна трактавалася і трактуецца дагэтуль, як толькі

што даўно ўжо прынята агульнай тэорыяй сістэм і называецца там структураю, якую, з апорай на памінанага вышэй Я.Рэбанэ, можна вельмі законна трактаваць як "крышталізаваную" інфармацыю (Рэбанэ азначаў інфармацыю як "мігруючую" структуру, што па сутнасці ёсць тое самае, толькі ў адваротным парадку). Але нават і сучасныя фізікі, з'яўляючыся амаль пагалоўна "сарамлівымі" матэрыялістамі і баючыся таму грознай здані вялікага Платона, аж дагэтуль не рашаюцца прызнаць аб'ектыўнага статусу структуры, пагаджаючыся нават з тым, што гэта "адна з самых цяжкіх праблем, з якой сутыкнулася сучасная фізіка", і толькі, маўляў, "будучым пакаленням фізікаў прадстаіць яшчэ тую праблему рашаць" (4, 14). А ўжо з "дыялектыка-матэрыялістычных" пазіцый расійскіх выдаўцоў гэтай кнігі ўсё гэта ўвогуле "лишено какого либо основания"(4, 15), хоць і яны, выступіўшы так рашуча супраць "ідэалізму ў фізіцы", разводзяць рукамі ў адказ на лагічнае пытанне, чаму ж тады ў Сусвеце існуе адно толькі рэчыва, то-бок, матэрыя (зрэшты, і абмяркоўванае там жа паняцце антыматэрыі ці не аказваецца толькі вынікам такога ж уплыву "сарамліваматэрыялістычнага" мыслення фізікаў і ці не з'яўляецца гэта антыматэрыя ў рэальнасці пэўнай іпастассю той жа ідэальнай структуры, але, як і ў астраноміі, па той жа прычыне яна ўсё яшчэ і сёння называецца хоць і цёмнай, але матэрыяй?). Вось як дрэнна ўплывае аднабаковасць усялякага матэрыялізму (дарэчы, увогуле, як і аднабаковасць ідэалізму!) нават на лагічна строгую, здавалася б, сучасную фізіку, і вось як адносна лёгка могуць быць вырашаны яе "самыя цяжкія праблемы" з пазіцый прынятай тут цэласнай філасофіі. Нам вельмі патрэбная менавіта такая філасофія! Патрэбная тым болей сёння, у нашы нешчаслівыя часы, калі нават такія аўтарытэтныя фізікі, як Хокінг і Фейнман, дазваляюць сабе пастаянна над ёю іранізаваць. Гэтак жа, тым болей, упэўнена з пазіцый меавіта філасофіі рашаецца, як бачым, і сацыякультурная праблематыка ідэалу.

Тут, зрэшты, увогуле назіраюцца рэчы, дзіўныя ўжо не толькі з пункту погляду логікі, але і этыкі. Так, у нядаўна выдадзенай у Маскве калектыўнай манаграфіі з вельмі абавязваючым загалоўкам "Теоретическая культурология" пад рэдакцыяй К.Э.Разлогава пераказваюцца (157, 548) вышэй прыведзеныя і публікаваныя намі раней (93, 60-61) меркаванні аб глыбіннай узаемасувязі масы, энергіі і інфармацыі як аб адносна самастойных і лагічна роўнапраўных і ўзаемазвязаных катэгорыях адзінага, цэласнага быцця. Але прыпісваюцца яны там чамусьці (і без спасылкі ў зносках!) Н. Вінеру, які, наколькі нам вядома, аб гэтым ніколі не пісаў, а пісаў К. Шэнан (192, 404) і то, не будучы філосафам, даволі няўпэўнена (гэта, дарэчы, і ўвогуле толькі адзіны ўпамін пра стваральніка кібернетыкі і агульнай тэорыі сістэм Норберта Вінера на старонках аб'ёмістай кнігі пад такім абавязваючым загалоўкам "тэарэтычная культуралогія"!). Не ведае пра тое, як мы ўжо бачылі, і А. П. Назарацян (113), які і ў 2001 г. паўтарае вышэй прыведзеныя словы Вярнадскага аб узаемасувязі думкі, энергіі і матэрыяльных працэсаў як аб і сёння яшчэ нявырашанай загадцы). Нам толькі двойчы сустрэліся тры гэтыя словы, ужытыя побач і зусім ужо іншымі аўтарамі (114, 38 і 149, 72-74), але і там глыбінная ўзаемасувязь тых слоў аўтарамі таксама засталася не ўскрытай.

[90] Shannon C. Recent development in communication theory. Electronics, April (1950), 80. (Адзін з першых першых перакладаў на рускую мову гл. ў зб. К. Шеннон. Работы по теории информации и кибернетике, М., 1963).

своеасаблівы вынік пераходу ад вышэйшай ступені арганізаванасці да ніжэйшага, г. зн. як рух у энтрапійным кірунку, апісваны толькі фармальна-матэматычным спосабам. Што ж такое сама энергія, дык нават такі фізічны аўтарытэт, як той жа Рычард Фейнман, прызнаецца адкрыта: "физике сегодняшнего дня неизвестно, *что такое* энергия" (161, 1, 73)[91] Гэта толькі рух, які, калі ён здзейсніцца да свайго лагічнага канца, абавязкова прыводзіць да стану спакою як канечнай раўнавагі. Фізікі, у адрозненне ад кібернэтыкаў і спецыялістаў па агульнай тэорыі сістэм, зыходзячы з законаў тэрмадынамікі, называюць раўнавагай стан канчатковай і ўжо нерухомай хаатычнай неупарадкаванасці ці, інакш кажучы, чыста колькаснае бесструктурнае існаванне элементаў (менавіта на гэтым будавалася некалі імі гіпотэза аб цеплавой смерці Сусвету). Біягеахімічная ж энергія жыцця, і гэта спецыяльна падкрэсліваў Вярнадскі, мае адваротны напрамак сваёй рэалізацыі. Вектар яе, скажам так, накіраваны ўверх уздоўж негэнтрапійнай лініі, лініі, што арыентуецца цераз інфармацыю на полюс структуры. Менавіта таму жыццё і можа, падобна Бергсонаўскаму плываку, плыць насуперак энтрапійнаму патоку.[92]

Зрэшты, усё, нават і тое, што створана рукамі чалавека з павышэннем узроўня сваёй арганізацыі, патрабуе для свайго ўзнікнення затраты энергіі і, наадварот, распад як працэс паніжэння гэтага ўзроўню энергію выдзяляе. Тэарэтыка-сістэмная трактоўка энергіі магла б, думаецца, прынесці вялікую карысць і для самой фізікі як канкрэтнай навукі ў тым плане, што дапамагла б ёй значна расшырыць свой агульны паняццева-катэгарыяльны аппарат, уключыўшы туды побач з масай і энергіяй паняцце інфармацыі, і на тым жа логіка-катэгарыяльным узроўні звязаць іх дакладным матэматычным апаратам функцыянальных залежнасцей..[93] Так, як мы ўжо бачылі, нават самі фізікі прызнаюцца, што не ведаюць, што

[91] Крыху далей ён так удакладняе праблему: "В конечном счёте мы не понимаем законов сохранения достаточно глубоко. Нам непонятно сохранение энергии... Для нас энергия – это не то, что можно пересчитать, а всего лишь математическая величина, абстракция, - обстоятельство довольно странное" (там жа, стар. 82-83) Тут таксама паўплываў, як бачым, Фейнманаў "сарамлівы" матэрыялізм (энергія – гэта ж несумненна аб'ектыўная рэальнасць, а матэматыка ёсць "усяго толькі" апісанне яе цераз ідэальную структуру).

[92] Ды й сам Бергсон, як здаецца, набліжаўся да гэткага трыядычнага разумення суадносін паміж матэрыяй, энергіяй і інфармацыяй (хоць і не ведаў апошняга паняцця у цяперашнім яго разуменні), калі сцвярджаў у сваёй «Творчай эвалюцыі», што рэальна існуюць не рэчы, а дзеянні (успомнім нямецкае *Wirk*lichkeit! ад дзеяслова wirken ды і рускае "действительность" таго ж паходжання)/

[93] У філасофіі гэтая праблема можа лічыцца вырашанай у агульных рысах з даўніх часоў у паняцці трыяды, вядомым ужо старажытным грэчаскай і індыйскай філасофіям і найбольш выразна трактаваным у свой час вялікім Гегелем. У нашым тэксце яна выступае пад паняццямі рэальнасці як адзінства матэрыяльнага і ідэальнага, або ў больш канкрэтным тэарэтыкасістэмным выглядзе як адзінства элементаў і структуры. Энергія якраз і ўзнікае тут паміж структурай і элементамі ў выніку іх узаемадзеяння. У фізіцы яна існуе як вынік узаемадзеяння прасторы-поля (структура) і цела-часціцы (элемент), выступаючы тут у дзвюх формах: як энергія кінетычная ў выніку энтрапійнага дзеяння цела-часціцы на прастору-поле і як энергія патэнцыяльная ў выніку адваротнага, негэнтрапійнага ўздзеяння прасторы-поля на цела-часціцу. Зрэшты, з такой узаемазалежнсцю можна было інтуіцыйна, па крайняй меры, звязаць своеасаблівым ланцужком прапарцыянальных адносін з асновапалагаючай паняццевай парай структура - элемент і такія вытворныя ад яе пары не толькі фізічных, але і агульнавуковых паняццяў, як маса гравітацыйная і маса інертная, хваля і карпускула, генатып і фенатып, інтэграл і дыферэнцыял, від і асобіна, асоба і індывід, душа і цела, мараль і права, дабро і закон і г.д. Прапорцый тыпу $\frac{a}{b}=\frac{c}{d}=\frac{e}{f}=\ldots=\frac{x}{y}$ і да т.п., дзе тыя паняцці аказаліся б прыведзенымі як функцыі да свайго аргументу *y* (структура) і *x* (элемент) і сталі б, напрыклад, адпаведна магчымымі ў прынцыпе і пакуль што чыста эўрыстычныя ў нашым кантэксце формулы тыпу $y=\frac{bx}{a}$ і інш. (тое, што тут розныя адзінкі вымярэння і наогул магчымасць такога вымярэння можа здацца на першы погляд сумніўнай, пакінем пакуль што ў баку як праблему толькі будучага). Тады б агульная карціна свету набыла б сапраўдную цэласнасць і стала б магчымай хокінгава «тэорыя ўсяго», прыйшоўшы ў адпаведнасць з філасофіяй, якою сёння ўсе разам з Хокінгам так памыкаюць. Так бы яшчэ раз падцвердзіўся і адказ на пытанні Вярнадскага і Назарацяна, якім чынам думка ўздзейнічае на энергію. Больш таго, тым жа магло б больш пераканаўча растлумачыцца і вядомае палажэнне з канцэпцыі Шпенглера-Тойнбі-Сарокіна аб цыклічнасці развіцця і чалавечага грамадства, дзе фазы-асцыляцыі гэтага развіцця залежаць ад таго, што на што актыўна ўздзейнічае, духоўная культура на матэрыяльную ці наадварот. Уздзейнічае, утвараючы тое, што вядомы ўдзельнік Рымскага клубу Дж.Форэстэр некалі прапанаваў называць сусветнай дынамікай і да поўнай

такое ёсць сама энергія. Больш таго, як "сарамлівыя матэрыялісты" не хочуць яны прымаць і інфармацыю[94] ў ролі самастойнай і роўнапраўнай з іншымі *фізічнай* катэгорыі. Нават тады, калі ўжо самі амаль ушчыльную падыходзяць да яе ў трактоўцы такіх фізічных з'яў, як вакуум і поле. Не хочуць, таму што прыдзецца тады прызнаць і аб'ектыўнасць інфармацыі, што ім у прынцыпе не дазваляе зрабіць аднабокасць іхняга традыцыйна "сарамлівага" матэрыялізму. А так разуметая інфармацыя, між тым, адразу ж дапамагла б ім навесці парадак у катэгарыяльным апараце фізікі як навукі ўвогуле. Менавіта ў паняццевым апараце як сістэме катэгорый, у распрацоўцы чаго фізікам якраз аказаліся б карыснымі тыя самыя філосафы, над якімі заўсёды дазвалялі сабо падсмейвацца[95] не толькі фізікі, але і некаторыя гуманітарнікі, як, напрыклад, знаёмы ўжо нам Піцірым Сарокін[96]. Справа ў тым, што тут, як чытач ужо бачыў, з філасофскага пункту погляду проста напрошваецца філасофская, гегелеўская па свайму паходжанню сістэма, згодна якой маса (матэрыя), энергія і інфармацыя утвараюць сабою знаёмую нам гегелеву трыяду як адзінства тэзіса, антытэзіса і сінтэза. Адзінства, якое бліскуча падцвярджаецца і філасофіяй (адзінства матэрыяльнага і ідэальнага) і сучаснай агульнай тэорыяй сістэм, у аснове якой ляжаць таксама знаёмыя нам катэгорыі элементаў і структуры і якую сталі прызнаваць ужо і матэматыкі, уводзячы нават у сваіх падручніках у якасці зыходнай паняццевай асновы ўжо не функцыянальную залежнасць, а чыста філасофскую па сваёй лагічнай прыродзе кантараву тэорыю мностваў і элементаў. А ў адносінах цікавячай нас тут праблемы ідэалу як магутнай стваральнай сілы, што рухае працэс сацыяльнага развіцця, усё тут сказанае не выклікае ні малейшага сумненння[97].

ісціннасці сваёй прапановы як хокінгавай «тэорыі ўсяго» так і не дацягнуў, застаўшыся, як ён сам прызнаецца, на ўзроўні чыста «інжынернага» мыслення. Больш таго, такія ўсеагульныя ўзаемасувязі дапамаглі б нам правільна разбірацца і ў зусім ужо канкрэтнай сённяшняй сацыяльнай праблематыцы. Так, напрыклад, беларускія палітычныя дзеячы лічаць сённяшні спад масавай палітычнай актыўнасці чымсьці трагічна-абсалютным, што выклікае ў іх пэўную разгубленасць (знікаюць, маўляў, масавыя выступленні, дэманстрацыі і інш.). Але з развіванае тут канцэпцыі лагічна выцякае, што гэта спад, так бы мовіць, толькі кінетычнай сацыяльнай энергіі, які абавязкова замяняецца пад'ёмам сацыяльнай энергіі ў яе патэнцыяльнай форме. То-бок, пачынае накопліваццa ідэйны багаж як тэарэтычная аснова будучых сацыяльна-кінетычных усплёскаў і г. Д. Гэта зусім не метафара, а навукова даказальны, лагічны тэзіс. І пагэтаму сёння палітыкі нашы гэтак жа актыўна і, не губляючыся, павінны займацца тэорыяй сацыяльнага руху і развіцця. У сацыяльнай рэчаіснасці і тэорыя і практыка ўяўляюць сабой таксама энергію, тэорыя энергію патэнцыяльную, практыка – кінетычную!

[94] Нават, "бацька" інфармацыі Норберт Вінэр лічыў яе, наколькі нам вядома, ніжэйшай па свайму значэнню за тую незразумелую да канца і фізікам, па сведчанню Рычарда Фейнмана, энергію, калі абвяргаў важнасць максвелава дэмана як носьбіта інфармацыі толькі на аснове таго, што і такому дэману патрэбна энергія, без якой і той не можа існаваць (29, 42-43). "Перадача інфармацыі, - пісаў ён, - не можа мець мейсца без вядомага расходу энергіі, і, значыць, не існуе рэзкіх межаў паміж энергетычнай і інфармацыйнай сувяззю" (29, 51). Вінэр, лічыў, як бачым, інфармацыю своеасабліваю формай энергіі і не прыдаваў ёй гэткага ж самастойнага лагічнага статусу, якім валодаюць тыя ж матэрыя і энергія. Першым жа пра катэгарыяльную самастойнасць інфармацыі у параўнанні з энергіяй і масай яшчэ ў сярэдзіне пяцідзесятых гадоў загаварыў Клод Шэнан (194, 404). "Основная идея теории связи, - пісаў ён, напрыклад, - состоит в том,что с информацией можно обращаться почти так же, как с такими физическими величинами, как масса и энергия". Пісаў, як здаецца, без асаблівай упэўненасці і без далейшага больш строгага развіцця такога меркавання. Дзіўнай пагэтаму сапраўды ўяўляецца спасылка на Вінэра ў той жа памінанай вышэй маскоўскай "Теоретической культурологии".

[95] Трэба, зрэшты, прызнаць, што філосафы ў пэўнай ступені таго і заслужылі, калі ўспомніць, што рабілі савецкія марксісты-ленінцы ў савецкія часы і што вытвараюць цяпер заходнія, ды і нашы мясцовыя постмадэрністы. Але і фізікі, і пераважна фізікі савецкія, таксама заслугоўваюць сёння насмешкі, калі паглядзець, напрыклад, на рэдактарскую заўвагу на рускі пераклад той жа кнігі В. Акосты, В.Кована і Б. Грэма "Основы современной физики" (4, 15), дзе расійскія фізікі-рэдактары, строга ківаючы пальцам, напамінаюць аўтарам, што і сама геаметрычная структура прасторы «определяется материей».

[96] Сарокіну таксама вельмі не хапае глыбокага менавіта філасофска-лагічнага абгрунтавання яго грандыёзнай па багаццю фактычнага матэрыялу "Сацыяльнай і культурнай дынамікі" (151). Аўтару гэтых радкоў, зрэшты, вельмі хацелася паспрабаваць тое зрабіць (у свой час яму ўдалося выйсці на той жа эмпірычны матэрыял незалежна ад недаступнага тады яму Сарокіна, абапіраючыся толькі на гегелеву логіку і эстэтыку (гл. 94, 95, 96, 97), але яму вельмі шкодзілі тады недобразычлівым замоўчваннем і маскоўскія і мясцовыя калегі, а цяпер сталі шкодзіць ужо, на жаль, і ўзрост і здароўе).

[97] Тым большую карысць прынесла б такая формула не толькі для сацыялогіі і тэорыі культуры, але і для практычнай палітыкі ўвогуле, бо яна дазволіла б нам сувымерыць і рэальна ацаніць не толькі якасна, але і

Можна ўявіць сабе, якую ўвогуле яшчэ неацэненую карысць прынесла б нам такая формула! Гэта тым больш цікава, што, падобна таму, як у нас зараз ствараюцца агульныя энергетычныя сістэмы, літаральна на нашых вачах узнікае і агульная, пры гэтым ужо зусім глабальная, інфармацыйная сістэма Інтэрнету. Інтэрнет якраз і ўяўляе сабой, як думаюць некаторыя, вышэйпамянёную Галактыку ўсеагульнага Розуму. Розуму ўжо не асобнага індывіда, а ўсяго чалавецтва як цэласнага мыслячага Суб'екта, куды больш шырокага і аб'ёмнага, чым нават Галактыка Гутэнберга, як канадзец Мак-Люэн назваў сусветную кнігавыдавецкую справу, гэтую асноўную сёння пакуль што носьбітку і хавальніцу агульначалавечай інфармацыі як асновы духоўнай культуры. Ды і не толькі чалавецтва, але і ўсяго Сусвету, аб чым некалі думаў той жа Гегель (Гегелеў аб'ектыўны Розум якраз і з'яўляецца такой усеагульнай аб'ектыўнай інфармацыяй як структурай структур). Тады і праблема Іаанава святла і паасобнай індывідуальнай свядомасці знаходзіць кірунак свайго магчымага вырашэння, хоць бы параўноўваючы індывідуальную свядомасць, напрыклад, з квантам святла. Інтэрнет, аднак, уяўляе сабой пакуль што толькі гіганцкую сукупнасць пасіўна-матэрыяльных *сродкаў* перадачы і захову інфармацыі, але не саму гэтую інфармацыю як актыўна-ідэальную творчую сілу, яе сутнасць і сэнс, што некаторымі нашымі энтузіястамі Інтэрнету не заўсёды, нажаль, улічваецца. Больш таго, сустракаюцца, наадварот, ўжо часам параўнанні яго з "выграбною ямаю", што тлумачыцца 60-працэнтнай забруджанасцю яго парнаграфіяй. Таму і ўся наша эпоха яшчэ не заслугоўвае, думаецца, назвы інфармацыйнай цывілізацыі, як заяўляюць некаторыя нашы занадта паспешлівыя калегі-культуролагі. Інтэрнет у сённяшнім яго стане таксама падпадае, нажаль, пад агульныя заканамернасці сыходнай фазы сацыякультурнага развіцця з яе тэндэнцыяй да перавагі энтрапійнага фактару[98].

Азначаную метафару з Іаанавым святлом можна трактаваць і яшчэ больш шырока, распаўсюдзіўшы яе, дарэчы, і на ўсю культуру ў цэлым. Як сістэмная сукупнасць духоўных і матэрыяльных каштоўнасцей, культура з'яўляецца прадуктам актыўнай дзейнасці саборнага, паводле Трубяцкога, чалавека і менавіта яго духоўнай дзейнасці. Таму ўсе яе структурныя ўзроўні аказваюцца густа насычанымі інфармацыяй, дзе, напрыклад, на ўзроўні духоўнай культуры інфармацыя рэалізуецца непасрэдна ў гукавой і пісьмовай мове, уключаючы і сучасныя электронна-камп'ютэрныя сродкі і спосабы такога сімвалічнага запісу. На ўзроўні мастацкай культуры – у вобразах як адносна раўнапраўным адзінстве духоўнага зместу і матэрыяльнай формы, складзенай з паперы, палатна, фарбаў, мармуру і да т. п. І на ўзроўні культуры матэрыяльнай – у самых разнастайных матэрыяльна-канкрэтных рэчах, прыладах і прыстасаваннях утылітарнага ўжытку, дзе колькасць такой ужо поўнасцю амаль што матэрыялізаванай інфармацыі таксама дастаткова высокая, калі ўзяць, напрыклад, сучасную тэхніку, хоць на гэтым узроўні яна выступае ўжо ў скрытай, апасродкаванай матэрыяй форме.

колькасна (у пэўных канкрэтна сувымерных адзінках!) узаемаадносіны і ўзаемадзейнасць паміж матэрыяльнай, мастацкай і духоўнай дзейнасцю грамадства і нейк нармалізаваць той звыродлівы перакос-перавагу матэрыяльнасці над духоўнасцю, які так катастрафічна развальвае сёння і культуру і грамадства ў цэлым. Мы ж дагутуль не ўмеем рэальна ацэньваць каштоўнасць духоўнай і мастацкай дзейнасці, па-ранейшаму ў марксісцкім духу вымяраючы і ацэньваючы ўсё гэта адзінкамі дзейнасці матэрыяльнай – у рублях, ад чаго, як ужо гаварылася, прафесар атрымлівае столькі ж, што і вадзіцель тралейбуса, ці зусім ужо, як сёння, добры футбаліст перавышае сваім заробаткам і таго і лругога. Не дзіўна, што ў выніку такога хаосу само грамадства ў канечным плане ператвараецца ў безгаловы жывёльны статак, а чалавек – у нейкае падабенства колішняга неандэртальца!

[98] Больш таго, як пачынае пераконвацца аўтар, Інтэрнэт ўвогуле не ўяўляе сабою сёння і нейкай свабоднай, супердэмакратычнай і агульнадаступнай сістэмы, дзе, быццам бы, захоўваецца любая незалежная інфармацыя. І дарэмна спасылаюцца на яго як на агульначалавечы розум староннікі так называнай інфармацыйнай цывілізацыі. У Інтэрнэце таксама, як здаецца, гаспадарыць пэўныя сілы, якія цэнзуруюць прапаноўваны матэрыял і ўвогуле наводзяць у ім свой зусім не агульначалавечы і тым больш не інфармацыйны "парадак". Так, напрыклад, мае артыкулы ў амерыканскай газеце "Обзор weekly" (Continent mediagroup), прысвечаныя тэме "прыгажосць адратуе свет", дзе былі эстэтычна супастаўлены Рафаэль і Шагал і ўвогуле вельмі крытычна ацэнена сучаснае заходняе мастацтва, што даўно ўжо эстэтычна арыентуецца на катэгорыю брыдоты (радыё "Нямецкая хваля", напрыклад, і сёння паведамляе аб правядзенні ў Германіі адкрытых конкурсаў на самы свядома брыдкі танец), -- артыкулы гэтыя сталі ў Інтэрнэце перад чытачом сістэматычна закрывацца і адпаведныя сайты рабіцца недаступнымі, забіваючыся порнаграфічнай, як гэта там прынята ў такіх выпадках, рэкламай.

Як ужо некалі намі было напісана (93), гэтаму адпавядаюць і тры найбольш агульныя тыпы знакаў: знак-сімвал, знак-вобраз і знак-рэч. Тады тое ж самае, напрыклад, індывідуальнае духоўнае бяссмерце роўнае колькасці інфармацыі, якую дадзены чалавек стварыў і пакінуў пасля сябе ў сістэме культуры. Гэтак жа, як і, наадварот, зноўнароджаны чалавек становіцца менавіта чалавекам, толькі засвоіўшы ў працэсе выхавання пэўную колькасць культурнай інфармацыі, створанай папярэднімі пакаленнямі людзей. У выніку амаль у поўнай адпаведнасці з канцэпцыяй кола жыцця ў будысцкай Махаяне можна сказаць, што ў зноўнароджаным чалавеку ўзнаўляюцца, няхай сабе і, так бы мовіць, у кармічна разбаўленым выглядзе, душы людзей, якія жылі раней і стваралі некалі гэтую культуру. З гэтым, напэўна, пагадзіліся б і найбольш разумныя матэрыялісты марксісцкага тыпу з іх ужо вядомым нам лозунгам "усё застаецца людзям".

Гаворачы пра культуру, мы сутракаемся з яшчэ адным вельмі цікавым і важным ў кантэксце нашых разважанняў пытаннем. Менавіта пытанне аб мейсцы культуры ў сістэме "біёта-соцыум". Мы гаворым звычайна, што культура ўтварае сабой як бы своеасаблівую пракладку, створаную чалавекам паміж сабой і акаляючай яго прыродай. І тады лагічна было б меркаваць, што культура па сваёй насычанасці інфармацыяй утварае сабой ступень арганізаванасці вышэйшую, чым у біялагічным жыцці, і ніжэйшую, чым у жыцці сацыяльным, у соцыуме. Але калі ўспомніць пра непасрэдную сувязь інфармацыі з негэнтрапіяй і пра тое, што многія структурныя ўзроўні ў іерархічнай сістэме культуры будуюцца, наадварот, на выразна энтрапійных працэсах, пануючых у неарганічнай прыродзе, як, напрыклад, той жа тэхнічны прагрэс у матэрыяльнай культуры, то карціна адразу ж ускладняецца. Асабліва калі ўлічыць яшчэ і тое, што культура ў ходзе свайго гістарычнага развіцця на базе тэхнічнага прагрэсу ўсё больш і больш пераходзіць на менавіта энтрапійныя рэйкі. Старажытны чалавек жыў у куды большай гармоніі з дзікай прыродай, чым наш сучаснік, які пачаў ужо адкрыта сячы сук, на якім сядзіць, разбураючы гэтую прыроду і ствараючы заадно і экалагічную праблему. Менавіта нашы далёкія продкі ўвялі ў гаспадарчы ўжытак, не парушаючы негэнтрапійнай упарадкаванасці прыроды, большасць вядомых нам культурных раслін і амаль што ўсіх акультураных жывёл, без якіх мы сёння не можам жыць. Ды і апошніх, як, напрыклад, каня, мы паступова замяняем цяпер чыста энтрапійнай механічнай машынай. Так што Шпенглер меў рацыю, калі пісаў аб пераходзе <u>арганізма</u> культуры ў <u>механізм</u> цывілізацыі. Ды і Маркс таксама не надта памыляўся, сцвярджаючы, што стыхійнае развіццё культуры пакідае пасля сябе пустэльню, хоць і сам дапушчаў у той жа час залежнасць вытворчых адносін як сацыяльнай структуры ад прадукцыйных сіл як яе матэрыяльных элементаў, ставячы тым самым гісторыю, як ужо гаварылася, не толькі з галавы на ногі, але і зусім ужо з ног на чацвярэнькі. І тады становіцца ясным, што трэба вельмі асцярожна гаварыць пра інфармацыйную насычанасць культуры, асабліва матэрыяльнай, і яе ўзаемаадносіны з прыродай. Роўна як і ясна становіцца, што машынны розум, напрыклад немагчымы ў прынцыпе, бо кіруецца ён не негэнтрапійнымі, а наадварот, энтрапійнымі працэсамі. І тым болей такі розум не можа кіравацца ідэаламі. Вернемся, аднак, зноў да нашага індывідуальнага суб'екта.

Ужо ў далёкім сярэднявеччы чалавек, як вядома, заўсёды параўноўваў сябе з космасам, сам называючыся мікракосмам. Нават рэлігійная догма пра тое, што ён быў створаны на ўзор і падабенства Бога, звычайна тлумачыцца ў гэтым сэнсе. Сапраўды, як увесь Сусвет трактаваны быў намі як матэрыяльнае цела Бога і сам Бог як яго ідэальная душа, так і ў чалавеку мы бачым таксама і цела і душу. І гэтак жа, як у Сусвеце, яго цела і душа суадносяцца паміж сабой, як катэгорыі матэрыяльнага і ідэальнага, каардынуючыся ўзаемна гэтай катэгарыяльнай парай. Рэальны чалавек уяўляе сабой менавіта дыялектычна супярэчлівае адзінства цела і душы як адзінства матэрыяльнага і ідэальнага. Гаворачы ж мовай агульнай тэорыі сістэм, чалавек і прырода звязаны паміж сабой адносінай гомамарфізму, г. зн. на структуры чалавека хоць і не поўна, але адлюстроўваецца структура прыроды (не блытаць з ленінскім "отражением" (адлюстраваннем), бо тут гэта хутчэй матэматычнае адлюстраванне (па-руску "отображение"). Яшчэ ў куды больш старажытныя антычныя часы Арыстотэль даў сваё славутае азначэнне

чалавека як ζωον πολιτικον (жывёла грамадская), і гэтая дыялектычная дваістасць выступае перад намі і ў гэтым азначэнні. Цялесна-жывёльны бок ёсць матэрыяльнае, а грамадскі – ідэальнае, бо менавіта першым чалавек уваходзіць у склад прыроды, а другім – у сацыяльную структуру ў якасці яе элемента, звязваючыся з яе структурна-інфармацыйным полем. А рэальны чалавек, як ужо было сказана, ёсць адзінства таго і другога, адпавядаючы гегелеўскаму сінтэзу тэзіса і антытэзіса, дэманструючы сваю ўжо, дакладней, трыядычную структуру.

Цікава, што гэткае азначэнне чалавека захоўвае сваю дыялектычнасць у самых розных, нават зусім процілеглых светапоглядных сістэмах. Так, напрыклад, у тэалагічных тэкстах сустракаем такое азначэнне, згодна якому чалавек складаецца з духу і цела, у ролі адзінства якіх як рэальнасць выступае душа, што вечна разрываецца барацьбой паміж гэтымі двума палюсамі. У процілеглай гэтаму атэістычнай канцэпцыі Фрэйда перад намі па сутнасці тая ж самая трыяда: “звыш-*Я*”, “яно” і як рухома-супярэчлівае адзінства абодвух палюсоў – беднае “*Я*”, што гэтак жа зусім па-гегелеўску пакутліва тузаецца паміж тэзісам “звыш-*Я*” і антытэзісам “яно”. Дарэчы, і ў вельмі далёкай ад нас па часе і прасторы старажытнаіндыйскай Махабхараце таксама адрозніваюцца тыя ж самыя тры ўзроўні: розум (*сатва*), жыццё (*раджас*) і цела (*тамас*), сярэдні з якіх жыццё гэтак жа сама не без пакуты імкнецца да так пажаданай раўнавагі розуму і цела. Гэтыя тры канцэпцыі ў сваю чаргу могуць быць зведзены ў адно, як у арыфмэтыцы да агульнага назоўніка, шляхам іх тэарэтыка-інфармацыйнай трактоўкі. І дух, пад якім тэолагі разумеюць адну з іпастасей Бога, і фрэйдаўскае “звыш-*Я*” як грамадства і яго культура, і стараіндыйская *сатва* скіраваны да полюса ідэальнай структуры, а цела тэолагаў і Махабхараты і фрэйдава “яно” – на полюс матэрыяльных элементаў. З той толькі, зрэшты, вельмі істотнай розніцай, што тэалагічнае разуменне чалавека ў цэлым арыентуецца, так бы мовіць, уверх, робячы націск на духоўныя ідэалы, на Бога, а канцэпцыя Фрэйда, наадварот, імкнецца нізвесці чалавека да жывёльнага ўзроўню “яно”, арыентуючы яго ўніз, на матэрыяльны хаос. Але і жывёльна-біялагічны ўзровень далёка яшчэ не ёсць поўны хаос. Біялагічнае жыццё таксама, ў сваю чаргу, ўяўляе сабой вельмі складаную структуру, якая здаецца хаатычнай толькі адносна структуры сацыяльнай. Гэтая біялагічная структурнасць таксама як бы прасвечвае праз структуру сацыяльную, утвараючы тыя самыя архетыпы, якія з такім напружаннем шукаў псіхолаг і псіхіятр Карл Юнг і якія ў прынцыпе патрэбна ўлічваць не толькі сацыяльным псіхолагам, але і прадстаўнікам самой сацыялогіі. Зрэшты, Юнг перанёс пазней гэты пошук архетыпу зусім ужо ў сферу рэлігіі, г зн. змясціў яго не ў ніжэйшую адносна сацыяльнага ўзроўню біялагічную сферу, як у Фрэйда, а цалкам супрацьпаставіўшыся апошняму, стаў шукаць архетып у зусім ужо ідэальным кірунку, кірунку структуры структур, што пазней было энергічна працягнута С. Грофам і іншымі псіхіятрамі гэтай школы, называнай школай псіхіятраў-традыцыяналістаў.

Тым не меней і тут перад намі выразна выступае вышэйазначаны гомамарфізм чалавека і прыроды, або падабенства чалавека да Сусвету. Ад такога падабенства не змог адмовіцца нават і Маркс, акрэсліваючы сутнасць чалавека як сукупнасць грамадскіх адносін. Сапраўды, як убачым пазней, паміж структурай асобы як чалавечай духоўнай сутнасці і сацыяльнай структурай грамадства назіраецца ўсё той жа гомамарфізм, зноў нагадваючы нам знакамітае палажэнне Лейбніца аб кроплі вады, у якой адлюстроўваецца ўвесь Сусвет

Азначаны гомамарфізм адразу ж дазваляе нам зрабіць выснову, што і тое, што было тут акрэслена як суб’ектыўны ідэал, мае шмат агульнага з ужо разгледжаным раней аб’ектыўным ідэалам, а не супрацьстаіць яму абсалютным чынам, як думаў услед за сваім настаўнікам юнгіянец Джозеф Кемпбел. Суб’ектыўны ідэал дзейнічае таксама як творчая, актыўная сіла, скіраваная зверху ад Бога як структуры структур і менавіта ў той яго суб’ектыўнай іпастасі, якая азначана ў Евангеллі як царства Божае ўнутры нас, у Канта - як катэгарычны імпэратыў, а ў персаналіста, напрыклад, Э. Мунье, – як увогуле духоўны, унутраны змест асобы. Ды і яшчэ куды раней старажытнаіндыйская філасофія зноў жа ў сваіх Упанішадах фіксіравала гэтыя ўзаемаадносіны паміж аб’ектыўнай і суб’ектыўнай іпастасямі ідэалу ва ўзаемасувязі Брахмана і Атмана. Брахман і Атман як аб’ект і суб’ект у гэтай філасофіі наогул выступаюць як адно і тое,

што з уласцівым ёй лаканізмам выказана ў славутым санскрыцкім выразе з Чхандог"і Упанішады*: tat twam asi* (гэта ёсць ты). У прынцыпе з гэтым можа, дарэчы, пагадзіцца і атэіст, калі ён не ўграз яшчэ канчаткова ў вульгарным матэрыялізме, а тым болей, постмадэрнізме, і для якога ў ролі такой творчай, актыўнай, арганізуючай сілы выступае розум чалавека. Суб'ектыўны ідэал гэтак жа сама, як і ідэал аб'ектыўны, мае структурны, а значыць, і інфармацыйна-ідэальны характар, адыгрываючы не каўзальна-прычынную, а тэлеалагічна-мэтаскіраваную ролю ў дзейнасці і паводзінах чалавека як актыўна-дзейснай, творчай істоты. Дзейсная актыўнасць яе пры гэтым выступае ў куды больш прыкметнай і выразнай форме, чым у выпадку аб'ектыўнага ідэалу. Сапраўды, як было ўжо не раз паказана, нават такі ваяўнічы матэрыяліст, як Маркс, параўноўваючы архітэктара з пчалой, падкрэсліваў у чалавека актыўна-творчую ролю ідэі. Аднак у Маркса чалавек, хоць і з'яўляецца сукупнасцю грамадскіх адносін як член грамадства, але само грамадства ёсць матэрыяльная сістэма, і яго актыўнасць базіруецца пераважна на сіле фізічнай як крыніцы матэрыяльнай вытворчасці. Нездарма ж ён любіў паўтараць, што ідэя, авалодаўшы масамі, становіцца матэрыяльнай сілай, сілай, якая мае ўсяго толькі энтрапійны, хаатычна-разбуральны характар. Вось для чаго Марксу была патрэбна ідэя, і вось што прывяло ў рэшце рэшт марксізм да яго бясслаўнага канца!

Чалавек ужо толькі як жывая істота плыве, згодна словам Бергсона, супраць цячэння энтрапійнага патоку, упарта змагаючыся з хаосам. "Супраць цячэння вады зможа толькі жывое паплыць" – пісаў і наш бліскучы паэт, па-філасофску праніклівы Максім Багдановіч. Будучы, аднак, і істотай сацыяльнай, мыслячай, духоўнай, чалавек займае яшчэ больш высокую пазіцыю на структурна-іерархічнай шкале рэчаіснасці, бесканечна набліжаючыся да структуры структур, да Бога. Таму яго творчая актыўнасць у нашай рэчаіснасці самая высокая з усіх істот, уступаючы толькі гэтаму апошняму. І, што самае галоўнае, актыўнасць гэтая ад пачатку мае ідэальны характар, толькі рэалізуючыся ў адзінстве з матэрыяльным. Але спынімся на суб'екце і яго магчымасцях больш падрабязна.

Ужо як арыстоцелеўскае ζωον πολιτικον чалавек з пункту погляду агульнай тэорыі сістэм мае структуру з двума асноўнымі буйнаблочнымі, так бы мовіць, узроўнямі: біялагічным і сацыяльным, цялесным і духоўным. Аднак пры бліжэйшым разглядзе гэтая структура мае значна больш складаны іерархічны характар. Яна таксама, як і структура аб'екта, утварае своеасаблівую шкалу, расцягнутую паміж палюсамі розуму і пачуццёвасці, якія ў сваю чаргу арыентуюцца адпаведным жа чынам. Розум кіруецца ўверх, да яшчэ вышэйшых ідэальных структур, канчаючы ўжо вядомай нам структурай структур, або метаструктурай, пад якой мы зноў разумеем тут Бога. А пачуццёвасць – уніз, да ніжэйшых біялагічных структур і ўжо далейшых іх энергетычна-матэрыяльных элементаў. Гэта пацвярджаецца першапачатковым падыходам да будовы свядомасці суб'екта, якім карыстаецца псіхалогія. Псіхалогія выяўляе, напрыклад, чатыры такіх асноўных узроўні ў іерархічнай структуры свядомасці. Гэта адчуванне як першая, самая простая ступень вышэйазначанай шкалы, дзе чалавек яшчэ мала чым адрозніваецца ад жывёлы і дзе працэс узаемадзеяння са знешнім светам мае яшчэ шмат ў чым матэрыяльна-энергетычны характар як вынік фізічнага ўздзеяння на органы пачуцця і адпаведнага іх раздражнення. Успрыняцце – наступны ўзровень, на якім матэрыял адчування ўжо пачынае асэнсоўвацца, г. зн. у якасці пэўнай сукупнасці элементаў падводзіцца пад нейкую больш агульную структуру. На ўзроўні ўяўлення матэрыял успрыняцця падводзіцца пад структуру яшчэ больш высокага рангу, выступаючы ўжо як штосьці ідэальнае, не маючае непасрэднай сувязі з элементамі адчування на матэрыяльным ўзроўні, хоць гэтыя элементы і захоўваюцца яшчэ апасродкавана, ва ўяўленні. І, нарэшце, на чацвертым узроўні, узроўні паняцця, функцыянуюць ужо чыста ідэальныя суб'ектыўныя структуры, якія маюць поўнасцю інфармацыйны характар і звязваюцца ўжо не з пачуццёва-ўяўленчымі элементамі, а з сімволікай мовы ў форме так званага ўнутранага маўлення. З дапамогай апошняга і здзяйсняецца звычайна працэс абстрактнага мыслення як ужо чыста ідэальнай дзейнасці, якая адпавядае ў аб'ектыўным аспекце ўзроўням менавіта сацыяльнай структураванасці грамадства.

Дарэчы, гаворачы аб паняцці ў яго лагічным разуменні, нельга абыйсці і праблему суадносін паміж агульным паняццем і паняццем абстрактным, якая мае прамое дачыненне да

нашай праблемы ідэалу ў цэлым. Яшчэ каля сарака год таму назад, працуючы над пытаннямі эстэтычнага ідэалу чалавека, аўтару гэтых радкоў прышлося з ёю сутыкнуцца (90, 165). Што ляжыць у аснове такіх агульных у прынцыпе паняццяў, напрыклад, як чалавек наогул і чалавецтва і якая між імі розніца? Які аб'ект ім адпавядае? Дакладна гэтыя ж самыя узаемаадносіны існуюць і ў яшчэ больш шырокім сэнсе паміж паняццямі Бога асабістаснага, трансцэндэнтнага і Бога ў пантэістычным, іманентным яго разуменні як цэласнай, адзінай прыроды, нават, дакладней, душы прыроды. І калі адносна рэальнасці аб'ектыўнага існавання чалавецтва як пэўнай цэласнай структуры сумнення не ўзнікае, як і Бога-прыроды, то адносна чалавека і Бога асабістаснага, як вядома, гэтага наогул нельга сказаць. Часам хацелася б пагадзіцца з сярэднявечнымі наміналістамі і сказаць, што гэта ўсяго толькі назва, выражаная ў пэўным слове. Але, напрыклад, у біялогіі былі выпрацаваны такія спецыяльныя паняцці, як генатып і экалагічная ніша, паняцці, якім адпавядае ўсё ж такі і пэўная рэальнасць ці, дакладней, аб'ектыўнасць. Гэта, несумненна, таксама структура, але ў якіх адносінах яна знаходзіцца да структуры цэлага? Ці магчыма, напрыклад, і чалавека наогул як агульнае паняцце разглядаць побач з чалавецтвам як абстрактным паняццем у якасці структуры другога парадку ці, можа яшчэ дакладней, у якасці своеасаблівй часткі яе ў форме сацыяльнай нішы? І ў якіх тады адносінах знаходзіцца яна да структуры чалавецтва як аб'екта абстрактнага паняцця? Гэта, аднак, пытанне ўжо чыста лагічнага характару і, як здаецца, яшчэ канчаткова не вырашанае, хоць і мае самае прамое дачыненне, як гэта лёгка бачыць, да праблемы ідэалу.

Характэрна, што і псіхалогія, займаючыся абстрактным мысленнем, вылучае ў сабе два процілеглыя навуковыя кірункі, лагічна супрацьстаячыя менавіта па гэтай асноўнай прыкмеце: гэта так званыя біхевіярызм і гештальтызм. Біхевіярыстычны кірунак абапіраецца пераважна на пачуццёвыя адчуванні, з якіх метадам спроб і памылак фарміруецца і адбіраецца тое, што трэба. Згодна ж гештальтысцкай канцэпцыі тое, што трэба, вядома ўжо загадзя, існуючы ў галаве чалавека як першапачатковы нарматыўны вобраз – гештальт, які толькі шукае пацвярджэння ў сферы пачуццёвасці і ў нашым кантэксце пэўным чынам адпавядае паняццю ідэалу. Біхевіярыст, скажам так, рухаецца знізу, ад элементаў да структуры, а гештальтыст, наадварот, – зверху, ад структуры да элементаў. У псіхалогіі ўсё гэта добра ілюструецца, напрыклад, вопытамі з так званымі плямамі Роршаха.

Гэтак жа, як і ў аб'ектыўнай сферы, у суб'екце ідэальнае і матэрыяльнае каардынуюцца з парнымі катэгорыямі актыўнасці-пасіўнасці і мэтазгоднасці-прычыннасці. Ідэальнае нясе творча-дзейсны, негэнтрапійны пачатак, матэрыяльнае – пачатак распадна-разбуральны, энтрапійны. Гэта бачна ўжо на чыста біялагічным узроўні чалавечай істоты, якая і тут па-бергсонаўску плыве супраць сыходнага патоку энтрапіі, кіруемая тым, што называлася некалі вітальнай, жыццёвай сілай, у аснове якой ляжыць негэнтрапійны пачатак у форме генетычнай інфармацыі. Сапраўды, што інакш яшчэ, акрамя яе, можа кіраваць працэсам росту і развіцця паасобнага арганізма, актыўна фарміруючы яго, быццам скульптар прыгожую статую, з пасіўна-матэрыяльнага, аморфнага, непрыгожага харчовага рэчыва? На толькі біялагічным узроўні яшчэ, аднак, цяжка назваць усё гэта суб'ектыўнай свядомасцю, хаця ў самым шырокім сэнсе гэтага слова і падсвядомасць можа трактавацца як пэўная, спецыфічна свядомая суб'ектыўнасць. Калі суб'ект ёсць пэўная частка аб'екта як цэлага і калі сам ён, у сваю чаргу, мае ўласную структураваную цэласнасць, то і зусім неадушаўлёны прадмет можна разглядаць як своеасаблівы суб'ект, паколькі ён так ці гэтак процістаіць уздзеянню нейкага другога аб'екта. Таму і ў звычайнай, бытавой сітуацыі пры апрацоўцы, напрыклад, каменя або за рамонтам аўтамабільнага матора часам здаецца, што прадмет гэты супраціўляецца нашым высілкам як быццам са свядомай упартасцю, так што міжвольна часам хочацца даць яму добрага штурхаля. У першабытнага ж чалавека, як піша Мірча Эліадэ, цвёрдасць, грубасць і пастаянства рэчыва каменя ўжо самі па сабе выклікалі не толькі утылітарна-прафанны інтарэс да карыснага матэрыяльнага прадмета, але і спецыфічную павагу да яго ўпартай самастойнасці, і адсюль жаданне пакланяцца яму ў духоўна-сакральным сэнсе як да праявы таямнічае і магутнай боскай сілы. На раслінным узроўні гэта бачыцца ўжо намнога выразней, што адлюстроўвае, дарэчы, мастацкая культура, дзе расліна можа выступаць нават у вобразе жывой

антрапаморфнай істоты, накшталт той рабіны з вядомай расійскай песні, якой вельмі хочацца перабрацца да дуба, (ёсць, зрэшты, хоць і не вельмі правераныя, звесткі, што і расліны валодаюць развітой суб'ектыўнасцю ледзь не ў форме эмоцый). І зусім яўна суб'ектыўная свядомасць выступае на ўзроўні высокаразвітых вышэйшых жывёл, што прымушае некаторых этолагаў меркаваць аб наяўнасці ў іх ужо пачаткова-прымітыўных формаў розуму.

Але выразней за ўсё творчы характар негэнтрапійнага пачатку, а значыць, і ідэалу ў яго суб'ектыўнай іпастасі назіраецца на прыкладзе чалавека як адушаўлёнай і тым больш адухоўленай істоты. Менавіта на чалавеку лепш за ўсё дэманструецца своеасаблівая сіметрычнасць ідэальнага і матэрыяльнага ў форме сіметрычных жа парных катэгорый актыўнасці і пасіўнасці, мэтанакіраванасці і прычыннасці, дзейснасці і залежнасці, якія і ўтвараюць тое, што Гегель называў некалі дыялектычна супярэчлівым адзінствам процілегласцей. Асабліва добра відаць гэта, што б там ні сцвярджалі прыхільнікі "постнекласічнай філасофіі", на працэсе суадносін суб'екта і аб'екта, г. зн. узаемадзеяння чалавека з прадметам са знешняга асяроддзя.

Пры пасіўна-залежным стане чалавека імпульсы знешняга ўздзеяння прыходзяць да чалавечай свядомасці праз яго органы пачуцця, праз вядомае ўжо нам адчуванне і даходзяць да вышэйшага ўзроўню яго свядомасці – разумовага паняцця. Так, у прыватнасці, рэалізуецца працэс пазнання, у аснове якога ляжыць каўзальная адносіна і які заўсёды шукае прычыну. Таму прычына і мае заўсёды матэрыяльны характар. Калі ж чалавек займае актыўна-дзейсную пазіцыю, то адпаведныя імпульсы, прымушаючыя яго дзейнічаць, наадварот, ідуць ужо зверху, ад разумова-паняццевага ўзроўню і даводзяцца да пачуццёва-адчувальнага ўзроўню пры пераходзе да канкрэтнага матэрыяльна-энергетычнага дзеяння, якое базіруецца на тэлеалагічнай адносіне і якое заўсёды кіруецца пэўнай акрэсленай розумам мэтай, што мае ужо ідэальны характар і ў ролі якой выступае думка, а на вышэйшых структурных яе ўзроўнях і сам ідэал. Так здзяйсняецца творчы, стваральны працэс, які з асаблівай нагляднасцю рэалізуецца, напрыклад, у мастацтве і ўтварае сабой адзін з яркіх прыватных выпадкаў рэалізацыі ідэалу ўвогуле.

Цікава, што тая ж самая паслядоўнасць у фазах азначаных працэсаў існуе і на паасобных, самых дробных участках гэтай іерархічнай структуры. Калі, напрыклад, мы напружана чакаем кагосьці, увесь час уяўляючы сабе яго вобраз, то часта здараецца, што мы абазнаемся, прымаючы кагосьці іншага за чаканага намі чалавека, і нам здаецца пры гэтым, што мы ж выразна бачылі менавіта таго, хто нам быў так патрэбны. Такая сітуацыя асабліва часта ўзнікае зноў жа ў мастацкай творчасці. Флабер, напрыклад, расказваў, як ён, пішучы сцэну смерці мадам Бавары, сам адчуваў у роце горкі прысмак мыш'яку. У гэтым жа і сэнс увогуле творчага натхнення, так выдатна апісанага М. Багдановічам у яго славутым вершы "Слуцкія ткачыхі", дзе вобраз беларускага васілька ўзнімаецца ўжо да вышынь сапраўднага нацыянальна-эстэтычнага ідэалу, ідэалу высокай трагічнай прыгажосці. І наадварот, нярэдка бывае, што ў працэсе творчага напружання пэўнае чыста пачуццёвае адчуванне выклікае цалкам акрэсленае ўяўленне, а то і думку на паняццевым узроўні. Так, Л. Талстой у часе працы над "Аннай Карэнінай" трымаў у сябе ў кабінеце ахапак сена, а Ф. Шылер – падгнілы яблык у пісьмовым стале. Сюды ж адносяцца і агульнавядомыя прыклады з чорнай варонай на белым снезе, з якой узнікла сурыкаўская "Баярыня Марозава", і той першапачатковы няясны гул, на якім, згодна яго ўласнаму сведчанню, фармаваліся вершаваныя рытмы ў Маякоўскага. Так увогуле працякае творчы працэс у мастацкай культуры.

Абодва процілеглыя па сутнасці формы гэтага працэсу (ад пачуцця да думкі і, наадварот, ад думкі да пачуцця) рэалізуюцца ўвогуле ў створаным мастацкім вобразе як адзінстве матэрыяльнага і ідэальнага, што і складае сабой мастацкую рэальнасць, мастацкае быццё. У вышэйшай, найбольш паўнацэннай і дасканалай сваёй форме яно ў эстэтыцы адпавядае катэгорыі прыгожага ў выніку рэалізацыі эстэтычнага ідэалу, а ў мастацтвазнаўстве – стылю, які называецца адпаведна, як мы ўжо бачылі і бачылі нездарма, рэалізмам.

У мастацкай культуры як праблема ідэалу ў цэлым, так і працэс яго рэалізацыі выступаюць перад намі ў вельмі нагляднай форме, дэманструючы самыя таямнічыя яго,

здавалася б, рысы і характэрныя прыкметы. Актыўная, творча-дзейсная прырода ідэалу, як і яго непасрэдная сувязь з розумам, гэтым, так бы мовіць, прадстаўніком негэнтрапійнага, ідэальнага фактару, і яго скіраванасць у канечным ліку ўверх да структуры структур, да Бога – усё гэта бачыцца тут выразна. Менавіта ідэал упарадкоўвае ў мастацкім творчым працэсе хаатычнае мноства пачуццёвых фактаў і перажыванняў, прыўносячы ў іх пэўную структураванасць і сістэмнасць і сам пры гэтым здабываючы сабе рэальнасць, здзяйсняючыся ў рэальным эстэтычным быцці, быцці мастацкага вобраза і твора як адзінства зместу і формы, ідэальнага і матэрыяльнага. Так, згодна вядомай сістэме Станіслаўскага, звышзадача, у ролі якой выступае агульная ідэя твору, пачынае рэалізавацца ў так званым скразным дзеянні, а гэтае апошняе – у шэрагу дзеянняў фізічных, ствараючы ў цэлым рэалістычны сцэнічны вобраз, што адпавядае хоць і ілюзорнай, але рэальнасці..

Суб’ектыўны ідэал, аднак, існуе і рэалізуецца і ў матэрыяльнай культуры, хоць і не ў такой, можа, нагляднай форме, як у культуры мастацкай. Негэнтрапійны пачатак тут выступае таксама як творчы, стваральны фактар і перш, чым зрабіць нейкую матэрыяльную рэч, чалавек задумвае яе спачатку, г. зн. у яго галаве ўзнікае яе ідэя, якая і рэлізуецца шляхам затраты пэўнай колькасці энергіі ў працэсе ўзаемадзеяння з нейкім матэрыялам. Нездарма ж А. Бергсон пісаў у сваёй “Творчай эвалюцыі”, што рэчаў наогул не існуе, а існуюць толькі дзеянні (12, 245), а ў нямецкай мове, як мы ўжо бачылі, дык і само слова Wirklichkeit (рэальнасць, рэчаіснасць) паходзіць ад дзеяслова wirken (дзейнічаць). Дарэчы, паколькі тут зайшла сумесная размова аб ідэі, энергіі і матэрыяле, то варта зноў звярнуцца да агульнай праблемы суадносін паміж інфармацыяй, энергіяй і матэрыяй з агульнафіласофскага пункту гледжання. Мы ўжо бачылі раней, што інфармацыя і матэрыя суадносяцца паміж сабой як ідэальнае і матэрыяльнае, роўна як і пра адносіны паміж інфармацыяй і энергіяй таксама ўжо ішла гаворка. Узнікае лагічнае пытанне, а як жа суадносяцца паміж сабой усе тры азначаныя важныя фактары ў сферы суб’ектыўнасці?

Калі ўвогуле ідэальнае і матэрыяльнае як філасофскія бінарныя дыялектычныя катэгорыі абавязкова ўтвараюць і трэцюю, скажам так, тэрнарную катэгорыю сінтэзу, у ролі якога на агульнафіласофскім узроўні выступае рэальнае быццё, то пры больш канкрэтным разглядзе на ўзроўні фізічным ролю такога сінтэзу паміж рэчывам як масай і інфармацыяй павінна іграць энергія. Нават у старажытнаіндыйскай Рыгведзе такі сінтэтызуючы прамежак паміж матэрыяльнай Зямлёй і духоўным Небам займае Вецер, рухомае паветра! А ў прыблізна нашыя часы В. Оствальд, напрыклад, лічыў, што рэальнай асновай усяго з’яўляецца менавіта энергія. Тое ж самае меў на ўвазе, як мы толькі што бачылі, і Бергсон, калі пісаў, што рэчаў не існуе, а ёсць толькі дзеянні, г. зн, рэчы рэалізуюцца толькі праз энергію. Да гэткага ж разумення праблемы блізка падыходзіў, па сутнасці, і У. Вярнадскі ў прыведзеным вышэй выказванні пра думку, якая, не будучы сама энергіяй, тым не менш уплывае на матэрыяльныя працэсы.

Гэта пераканаўча, дарэчы, тлумачыць актыўную дзейснасць і, так бы мовіць, рухомасць быцця наогул (марксізм, як вядома, увогуле лічыў рух проста неадрыўным атрыбутам матэрыі, не ўдаючыся, аднак, у не вельмі для яго зразумелыя і таму непрыемныя падрабязнасці). Сапраўды, у акце стварэння нейкай матэрыяльнай рэчы, зыходзячы з пэўнай ідэі, энергія якраз і аказваецца тым лагічна неабходным звяном, тым ветрам Рыгведы, што злучае ідэю з пасіўным матэрыялам у працэсе пэўнага дзеяння (Рыгведа прадбачыць нават блізкае суседства энергіі з інфармацыяй і ў гімне, прысвечаным багіні мовы (!), там менавіта і параўноўваючы яе з ветрам: “веліччу я дасягаю неба, я вею там, падобна ветру, ахопліваючы Сусвет”. Энергія выступае тут як гегелеўскі сінтэз, што аб’ядноўвае структуру і элементы, інфармацыю і рэчыва, ці яшчэ ў больш шырокім аспекце – дух і матэрыю. Энергія злучае ў актыўным узаемадзеянні інфармацыю і рэчыва як той таямнічы творчы фактар, што ў мастацкай культуры гэтак жа творча аб’ядноўвае духоўную і матэрыяльную культуры ў адзінае і жывое цэлае. Нездарма пераважна мастацтва, што аб’ядноўвае ў мастацкім вобразе рацыянальны змест і пачуццёвую форму, лічыцца менавіта творчым працэсам! Нездарма ж і фізік В. Освальд узводзіў яе ў ранг самай агульнай і рэльнай формы быцця, замясціўшы ёю матэрыю і выклікаўшы тым вялікае незадавальненне Леніна. У палітычнай эканоміі як аснове матэрыяльнай культуры ўжо з часоў

Ж.-Б. Сэя таксама вылучаюцца тры найгалоўнейшых фактары: праца, зямля і капітал, сярод якіх ролю энергіі выконвае праца як менавіта дзейнасць узброенага капіталам духоўнага суб’екта над пасіўным матэрыяльным аб’ектам – зямлёй. Нават у чыста фізічным сэнсе гэтага тэрміна спалучаюцца паняцці сілы і масы, з якімі аказваецца звязаным фізічнае паняцце работы. Як мера ўздзеяння структуры на элемент, г. зн, як сіла, энергія суіснуе побач з масай як формай існавання матэрыі. Менавіта ў сваёй патэнцыяльнай форме энергія блізка падыходзіць да інфармацыі (інфармацыйны сігнал якраз і спускае “курок” пераходу патэнцыяльнай энергіі ў кінетычную). Тут узнікаюць зусім ужо прамыя суадносіны з фізікай цераз, так бы мовіць, вектар энергіі, г. зн. з кірункам яе дзеяння, дзеяння стваральнага або разбуральнага. Стварэнне як працэс рэалізацыі структуры-інфармацыі, напрыклад, заўсёды патрабуе энергіі, а разбурэнне, наадварот, энергію выдзяляе. Гэта адносіцца да ўсіх яе канкрэтных формаў, пачынаючы з механічнай і канчаючы ядзернай. Тут можна было б супаставіць абодва гэтыя паняцці ўжо і на колькасным узроўні, супаставіўшы, напрыклад, шкалы і адзінкі іх вымярэння. Энергія, як вядома, вымяраецца эргамі і джоулямі, структура ж як “крышталізаваная” інфармацыя – бітамі (зрэшты, біты інфармацыі можна было б, напэўна, звязаўшы функцыянальнай залежнасцю, супаставіць і з квантамі энергіі, як гэта рабіў Дж. Уілер. Трэба знайсці толькі колькасную суадносіну паміж гэтымі адзінкамі, якая так і просіцца на матэматычную фармалізацыю, хоць гэта і выходзіць ужо, аднак, за рамкі нашай агульнай праблемы. У агульнафіласофскім жа сэнсе ўсё гэта безумоўна мае найвялікшае сёння значэнне, бо не толькі адказвае на пастаўленае некалі Вярнадскім пытанне, якім жа спосабам думка ўплывае на энергію, але і дае магчымасць строга навуковым метадам апісаць увесь Сусвет і яго быццё не толькі традыцыйна рэдукцыянісцкім метадам, зводзячы ўсё да матэрыяльнай прычыннасці, але і метадам, скажам так, тэлеалагічна-прадукцыянісцкім, згодна з чым гэты Сусвет паўстае перад намі і як актыўнадзеючая, жывая, ідэальная Існасць!

Такім чынам, і ў матэрыяльнай культуры пры стварэнні той або іншай рэчы абавязкова ўдзельнічае, хоць і ў апасродкаванай форме, ідэал, надаючы і гэткага тыпу дзейнасці таксама паўнацэнны творчы характар, роўна як і ў працэсе матэрыяльнай вытворчасці ў цэлым. Нездарма ж паняцце і тэрмін “сіла” матэрыялістычна настроеным фізікам заўсёды не вельмі падабаліся. Мы ўжо бачылі, напрыклад, як Р. Фейнман у сваім славутым “Фейнманаўскім курсе фізікі” абыходзіцца з гэтым паняццем, не кажучы ўжо пра фізікаў школы савецкай. У фізіцы наогул даўно ўжо наспела неабходнасць пераасэнсавання ў святле сучаснай тэорыі сістэм і структурна-функцыянальнага падыходу такіх фундаментальных для яе паняццяў, як рух, маса, сіла, энергія і работа, як гэта пачынае, напрыклад, рабіць сучасная матэматыка, пераасэнсоўваючы зыходнае некалі ў падручніках паняцце функцыянальнай залежнасці ў святле кантараўскай тэорыі мностваў і ставячы на першае месца апошнюю.. З гэтай жа прычыны, напэўна, і Гётэ вуснамі Фауста рашуча заяўляе насуперак Бібліі: “Im Anfang war die Tat!”. У пачатку было не слова, а справа як нешта больш актыўнадзейснае і энергічнае, справа як дзейнасць, як працэс. Аднак з прынятага тут пункту погляду можна было б паспрачацца і з Фаустам. Справа як дзейнасць павінна была б быць у сярэдзіне гэтага працэсу. У пачатку ж у лагічна строгім сэнсе выразу знаходзіцца іменна слова як логас і дух, або, кажучы інакш, інфармацыя, ідэя, ідэал.Ісціна усё ж такі аказваецца на баку Іаана з яго непахісным прынцыпам εν αρχη ην ο Λογοσ, και ο Λογοσ ην προσ τον Θεον, και Θεοσ ην ο Λογοσ (у пачатку было слова, і слова было ў Бога і Бог быў слова)!

Увогуле, праблема злучэння функцыянальнымі залежнасцямі ў агульнай матэматычнай формуле інфармацыі, энергіі і масы на ўзор філасофскіх паняццяў ідэі, быцця і матэрыі сёння, як ужо было сказана, з’яўляецца вельмі актуальнай як у філасофскім, так і ў чыста навуковым аспекце, пра што яшчэ будзе гаворка наперадзе. Сама ж матэрыяльная культура ўяўляе сабой сістэмную сукупнасць паасобных матэрыяльных рэчаў, якія, у сваю чаргу, нясуць у сабе і вельмі выразна назіраны ў іх ідэальны аспект, дзякуючы чаму кожная такая рэч можа разглядацца і як своеасаблівы згустак думкі. Сапраўды, калі мы трымаем у руках аўтамабільны, напрыклад, карбюратар або старцёр, то яны ўспрымаюцца намі хутчэй як матэрыялізаваныя згусткі жывой інжынернай думкі, а не пасіўныя кавалкі бяздушнага, мёртвага металу. Яны самі

здаюцца нам жывымі і разумнымі, не кажучы ўжо пра амаль містычныя ўражанні ад бліжэйшага знаёмства, напрыклад, з камп'ютэрам, умеючым гуляць у шахматы.

І ў палітэканоміі як тэорыі матэрыяльнай культуры, што непасрэдна займаецца катэгорыяй вартасці, гэтай спецыфічнай формы матэрыяльнай каштоўнасці, перад намі выступаюць тыя ж самыя катэгарыяльныя пары пад маркай ужо спажывецкай і менавой вартасцей, у аснове якіх ляжаць знаёмыя нам асалода, пра якую пісалі І. Бентам і Дж. Міль, і карысць, на што больш арыентаваліся А. Сміт і К. Маркс, і што прывесці ў раўнавагу паміж сабой зусім справядліва заклікаў выдатны эканаміст А. Вальрас. І тут ідэальнае, узаемадзейнічаючы з матэрыяльным і, як заўсёды, адыгрываючы пры гэтым уласцівую духу актыўную ролю, ляжыць у аснове працэсу вытворчасці як стварэння пэўнай рэальнай каштоўнасці (вядомы ўжо нам Ф. Ліст нездарма ж уключаў у паняцце матэрыяльнай каштоўнасці нават нацыянальную ідэю!). А матэрыяльнае – у аснове спажывання як працэсу яе выкарыстання. З гэтым жа аказваюцца функцыянальна звязанымі і такія катэгоры, як прапанова і попыт, а ўсё разам – і з працэсам развіцця культуры і соцыуму адпаведна не раз памінанай ужо тут канцэпцыі Шпенглера–Тойнбі–Сарокіна, згодна якой на першай фазе эвалюцыйнага цыклу ідэальнае пераважае над матэрыяльным, на фазе росквіту – паміж імі ўстанаўляецца пэўная гармонія і ўжо на апошняй фазе, фазе ўпадку, галоўную ролю пачынае іграць матэрыяльнае. Вось чаму ў пачатку заўсёды пануе, зусім так жа сама і па М. Веберу, ідэальна-творчы, стваральны прынцып, у перыяд росквіту – гарманічнае адзінства вытворчасці і спажывання, і на канечнай фазе эканоміка атрымлівае ўжо пераважна матэрыяльна-спажывецкі, сенсорны характар. І ў каштоўнасным сэнсе тут таксама праглядвае тая ж самая функцыянальная ўзаемасувязь аб'ектыўнага з суб'ектыўным. Калі на першай фазе ў вартасці пераважае аб'ектыўная карыснасць, на фазе росквіту – гарманічнае адзінства карыснасці і асалоды, то на апошняй рашаючую ролю адыгрывае ўжо толькі суб'ектыўная асалода. Вось чаму і Гётэ ў размове з Экерманам выказаў ужо вядомую нам надзвычай глыбокую думку, што ўсе прагрэсіўныя эпохі носяць аб'ектыўны характар, а эпохі рэгрэсіўныя – характар суб'ектыўны. А ў самых агульных рысах розніцу паміж карысцю-дабром і асалодай-задавальненнем бачыць ужо старажытнаіндыйская Катха-Упанішада, прымыкаючая да славутай Яджур-Веды, якая ў паданні аб Начыкеце сцвярджае, што “розніца ёсць паміж дабром і задавальненнем, і розныя яны маюць мэты: добра будзе таму, хто з іх абодвух абярэ сабе дабро, калі ж хто выбярэ задавальненне, мэты сваёй не дасягне” (159, 551). Сказана, як пра нас, сённяшніх, хоць і больш чым дзве тысячы год таму назад! Усё гэта вельмі важныя лагічныя ўзаемасувязі, якія ляжаць у аснове многіх адносна больш канкрэтных ужо сацыяльных і соцыякультурных праблем.

Дастаткова выразна выступае суб'ектыўны ідэал і на ўзроўні духоўнай культуры, дзе ён або, дакладней кажучы, іерархічная сістэма суб'ектыўных ідэалаў каардынуецца з гэткай жа сістэмай аб'ектыўных сацыяльных нормаў і ідэалаў. Праўда, ён тут рэалізуецца не шляхам непасрэднага злучэння з матэрыяльным пачаткам, а апасродкавана, праз ідэю больш нізкага структурнага рангу, ідэю, якая належыць ніжэйшаму ўзроўню вертыкальнай іерархічнай структуры і знаходзіцца адносна бліжэй, такім чынам, да полюса пачуццёвай матэрыяльнасці. У іерархічнай структуры, як вядома, ніжэйшы узровень, або падструктура, выступае ўжо ў ролі элемента гэтай структуры. Таму ідэя больш высокага структурнага рангу якраз і адыгрывае тут ролю ідэалу.

Як было ўжо паказана, на ўзроўні мастацкай культуры рэалізацыя аб'ектыўнага ідэалу дае катэгорыю дасканаласці як вышэйшай ступені эстэтычнага быцця. У матэрыяльнай культуры – катэгорыю карыснасці як вышэйшай ступені матэрыяльнага быцця, і на ўзроўні культуры духоўнай рэалізацыя ідэалу шляхам спалучэння з ідэяй ніжэйшага рангу дае катэгорыю ісціннасці, і, напрыклад, структура лагічнага сілагізму можа служыць гэтаму добрай ілюстрацыяй. Сілагізм у духоўнай культуры, асноўнай каштоўнаснай катэгорыяй якой з'яўляецца ісціна, якраз і служыць тут інструментам яе здабывання, зусім так, як у мастацкай культуры сродкам здабычы прыгажосці з'яўляецца мастацкі вобраз. Па сваёй лагічнай структуры сілагістычны вывад як дыялектычнае адзінства вялікай і малой пасылак аказваецца

вельмі блізкім да структуры мастацкага вобразу як дыялектычнае ж адзінства разумова-ідэйнага зместу і пачуццёва-матэрыяльнай формы (вось наглядны прыклад карыснасці надта ўжо, здавалася б, абстрактнага структурна-функцыянальнага падыходу да культуралагічнай праблематыкі: без яго мы наўрад ці заўважылі б гэтую вельмі важную сувязь паміж мастацкім вобразам і сілагізмам. Зрэшты і прадмет матэрыяльнай культуры – паасобная рэч таксама можа разглядацца як своеасаблівы, згорнуты сілагізм, пра што пісаў некалі і Гегель)[99]. У больш шырокім аб’ёме гэта дэманструе нам дэдуктыўнае мысленне ў спалучэнні з эмпірычнай індукцыяй ці, тым болей, эксперыментам. З гэтага пункту погляду сюды ж можа быць аднесены і працэс матэматызацыі навукі, дзе, дарэчы, вельмі характэрны ўжо па форме сваёй тэрмін “ідэалізацыя” ўжываецца дастаткова шырока і ў сэнсе спецыяльна матэматычным. Усё гэта прыклады рэалізацыі аб’ектыўнага ідэалу.

Гэтак жа згодна сваёй лагічнай структуры адбываецца і рэалізацыя суб’ектыўнага ідэалу. Найбольш поўна характарызуецца суб’ектыўны ідэал у грамадскім плане, дзе ён разглядаецца ў сістэме сацыякультурных каштоўнасцей, і на гэтым фоне спецыфіка яго выяўляецца асабліва выразна. У сваёй аб’ектыўнай іпастасі ідэал як наогул каштоўнасць у азначаным плане выступае, як мы толькі што бачылі, у трох асноўных сваіх катэгарыяльных разнавіднасцях. Гэта карысць як асноўная катэгорыя матэрыяльнай каштоўнасці, дасканаласць – як катэгорыя мастацка-эстэтычнай каштоўнасці і ісціна – як катэгорыя каштоўнасці духоўнай. У суб’ектыўным аспекце азначаным разнавіднасцям адпавядаюць катэгорыя асалоды як суб’ектыўнаму варыянту матэрыяльнай каштоўнасці, катэгорыя прыгажосці як суб’ектыўнаму ж варыянту мастацкай каштоўнасці і катэгорыя дабра як суб’ектыўнаму варыянту каштоўнасці духоўнай. Дзеля зручнасці іх увогуле часам можна называць адпаведна аб’ектыўнымі і суб’ектыўнымі каштоўнаснымі катэгорыямі (аўтарам гэтых радкоў былі ў свой час прапанаваны і ўведзены ў навуковую практыку назвы асноўных аб’ектыўных і суб’ектыўных эстэтычных катэгорый, што, хоць і са скрыпам, але было прызнана нават маскоўскімі эстэтыкамі (192). У агульнакаштоўнасным аб’ектна-суб’ектным аспекце катэгорыі гэтыя ўтвараюць адпаведныя пары карысць-асалода, дасканаласць-прыгажосць і ісціна-дабро. Цікава, што даволі блізка да такога разумення ў яго агульналагічнай форме падыходзілі ў сваіх сістэмах катэгорый і Кант і Гегель. У Канта, напрыклад, на гэтым грунтуецца яго знакамітае адрозненне паміж развагай (Verstand) і розумам (Vernunft). І, як мы ўжо бачылі, намнога раней разумела гэта і індыйская Катха-Упанішада. У схематычнай форме азначаная сістэма каштоўнасных катэгорый выглядае так:

[99] Лагічная сувязь паміж гэтымі трыма катэгорыямі выразна бачыцца і ў семіятычным сацыякультурным кантэксце, дзе яна выступае ў форме трох тыпаў знака: знак-сімвал (духоўная культура), знак-вобраз (мастацкая культура) і знак-рэч (культура матэрыяльная), пра што пісалася яшчэ ў працы “Кібернетыка і законы прыгажосці).

Натуральна, што, як і ўвогуле кожная каштоўнасць, ужо па сваёй дыялектычнай прыродзе маючая пазітыўны і негатыўны аспекты, азначаныя катэгорыі таксама маюць свае ўласныя адмоўныя адпаведнікі, як напрыклад, ісціна-зман, дабро-зло, недасканаласць-брыдота, шкода-пакута. Што азначаныя суадноснасці сапраўды такія, паказваюць не толькі меркаванні самага высокага ўзроўню абстракцыі, але і звычайныя канкрэтныя ілюстрацыі. Спецыфіка аб'ектна-суб'ектнай пары карысць-асалода, напрыклад, выразна выступае ў наступных крайніх сітуацыях. Рыбін тлушч, скажам, аб'ектыўна карысны, але суб'ектыўна вельмі нясмачны (не дае асалоды). Спіртное ці, яшчэ горш, наркотыкі, наадварот, прыносяць суб'ектыўную асалоду, але аб'ектыўна яны вельмі шкодныя. Або ў адносінах паміж паламі: шлюб па суха-рацыянальным разліку як толькі карысны сродак завесці сабе сям'ю, і сексуальная сувязь толькі для востра пачуццёвай, але хвілёвай асалоды, як гэта было геніяльна паказана Л.Талстым у апавяданні "Дьявол" або кінарэжысэрам Лукіна Вісконці ў фільме "Невінаваты". На ўзроўні духоўных каштоўнасцей гэтак жа дыяметральна процілегла могуць суадносіцца паміж сабой ісціна і дабро. Яшчэ некалі Платон глыбока задумваўся над суадносінамі, напрыклад, матэматыкі і дабра, як аб гэтым цікава апавядае нам Уайтхед (162, 322). Фізікі, што стварылі атамную бомбу, адкрылі вялікую ісціну, але яна абярнулася для чалавецтва вялікім злом, што адбылося і ў выпадку з Чарнобылем. А горкаўскі Лука ці, тым болей, некаторыя сучасныя палітыкі абяцаюць і гавораць пра шмат чаго добрага, але пры гэтым ілгуць бессаромна. У яшчэ куды больш вастрэйшай форме гэтая пакутлівая дылема паўстае перад урачом-анколагам у выпадку, калі ён змушаны нешта сказаць свайму асуджанаму на смерць пацыенту. Адкрыць яму жахлівую ісціну – значыць маральна яго забіць. Пашкадаваць яго і, жадаючы яму дабра, сказаць няпраўду – самому аказацца ілгуном. Гэтая самая сітуацыя ляжыць і ў аснове такога парадаксальнага стану рэчаў, калі чалавек разумны аказваецца падонкам, а чалавек маральны, добры заўсёды застаецца ў дурнях. Аналагічная ж структура і ў той сітуацыі, калі пэўнаму маладзёну з безнадзейна сапсаваным эстэтычным густам здаецца прыгожай музыка гурта са страшліва красамоўнай назвай "Эксгуматар", а аб'ектыўна дасканалыя Моцарт ці Бах уяўляюцца чымсьці занудліва сумным або нават "омерзительным", як кашчунна выказаўся пра іх аднойчы на маскоўскім тэлебачанні расійскі кампазітар-постмадэрніст Сяргей Курохін[100]. Тут таксама выразна відаць, як трагічна не супадаюць часам паміж сабой катэгорыі прыгажосці і дасканаласці як суб'ектыўнае і аб'ектыўнае.

Аднак, на гэтых жа катэгорыях выразна відаць і іх тыпова дыялектычная прырода як процілегласцей, якія ў той жа час звязаны паміж сабой рухомым, хоць і дыялектычна супярэчлівым, але адзінствам, і найвышэйшую каштоўнасць усе яны атрымліваюць толькі тады, калі тэзіс і антытэзіс у іх выступаюць у гарманічным адзінстве сінтэзу. Калі, напрыклад, карысць і асалода не супярэчаць адно аднаму, а наадварот, супадаюць у тоеснасці, што адлюстравалася нават у расійскай прымаўцы, якая раіць "соединять приятное с полезным". Ежа, напрыклад, павінна быць і карыснай і смачнай. Сапраўднае каханне мае сваёй высокай мэтай не толькі хоць і неверагодна вострую, але хвілёвую асалоду, а і стабільную карыснасць сям'і і дзетанараджэння. Дарага для мужчынскага вуха гучаць, напрыклад, задумёныя словы жанчыны "я хацела б мець ад цябе дзіця", але і проста ашаламляе нечаканы страснакакетлівы шэпт "я не супраць была б з табой правесці ноч". Гэта ж адносіцца і да катэгарыяльных пар "ісціна-дабро" і "дасканаласць-прыгажосць", г. зн. калі ўвогуле аб'ектыўнае супадае з суб'ектыўным. Сказанае, як убачым пазней, мае непасрэднае дачыненне і да праблемы здзяйснення і рэалізацыі ідэалу, бо лагічная прырода сітуацыі тут адна і тая ж. Аднак, гэта ўжо адносіцца да наступнай праблемы, праблемы ўзаемадзеяння аб'ектыўнага і суб'ектыўнага ідэалаў у кантэксце суадносін аб'екта і суб'екта ў іх дыялектычна супярэчлівым адзінстве, поўнае строга лагічнае вырашэнне якой пакуль што яшчэ, як здаецца, справа няблізкага будучага. Тут жа мы пакуль што займаемся ідэалам суб'ектыўным, і ўзаемадзеянне паміж матэрыяльным і ідэальным разглядаецца толькі яшчэ, так бы мовіць, унутры суб'екта.

---

[100] Мы ўжо маўчым тут пра зусім непрыстойна-цынічныя выхадкі такога расійскага суперсучаснага кампазітара, як Шнураў і яму падобныя.

Зрэшты, правільней было б гаварыць не столькі пра аб'ектыўнае і суб'ектыўнае, колькі зноў такі пра цесна звязанае з імі матэрыяльнае і ідэальнае, хоць і ўнутры, як было сказана, суб'екта. Апошняе можа здацца чымсьці дзіўным і алагічным, але толькі на першы погляд. І ў суб'екце ў сваю чаргу яскрава бачацца як бы два кірункі, два бакі: знешні і ўнутраны і, адпаведна, пачуццёвы і рацыянальны. Так, напрыклад, у вышэйпамянёнай бінарнай катэгорыі асалоды-карысці асалода мае больш суб'ектыўны (пачуццёвы) характар, а карысць – аб'ектыўны (рацыянальны). І жаданне асалоды выступае тут у ролі актыўнага фактару, аналагічнага суб'ектыўнаму ідэалу, у той час, як карысць – у ролі фактара аб'ектыўнага. Поўная ж рэалізацыя суб'ектыўнага жадання асалоды наступае тады, калі яна пачынае цалкам адпавядаць карысці як аб'ектыўнаму фактару, утвараючы гэткае ж адзінства пачуццёвасці і рацыянальнасці. Аналагічна і на ўзроўні эстэтычнага ідэалу прыгажосць як суб'ектыўнае імкненне да прадмету нашага эстэтычнага любавання можа мець нейкую рэальную аснову толькі тады, калі яна адпавядае аб'ектыўнай дасканаласці гэтага прадмету. І, нарэшце, дабро набывае рэальную ж значнасць толькі пры ўмове супадзення яго з ісцінай[101]. Усё гэта, як няцяжка заўважыць, аказваецца цесна звязаным з нашай агульнай табліцай катэгорый на с. 68 і мае ўнутры сябе вельмі глыбокія лагічныя ўзаемасувязі.

Ва ўсіх азначаных выпадках жаданне асалоды, прыгажосці і дабра (у Канта гэтыя паняцці, асабліва дабро, так і выступаюць у цеснай узаемасувязі з паняццем жадання) суадносяцца з актыўнасцю суб'ектыўнага ідэалу, з яго ўнутранай, так бы мовіць, суб'ектыўнасцю, калі асалоду, прыгажосць і дабро суаднесці з яго, скажам так услед за Гусерлем, аб'ектыўнасцю, г. зн. з яго знешняй, інтэнцыянальнай накіраванасцю на аб'ект. Гэтыя тэрміналагічныя цяжкасці здаюцца тут абсурдна супярэчлівымі толькі таму, што, прывучаныя да "чорна-белай" логікі фармальна-лагічнага мыслення, мы ўяўляем сабе і аб'ектна-суб'ектную суадносіну як рэзка супрацьпастаўленае "або-або", а не як дыялектычнае "і-і", у той час, як з дыялектычнага пункту погляду катэгарыяльная пара аб'ект-суб'ект таксама утварае паступовую шкалу з дастаткова расцягнутай градацыяй пераходаў ад суб'ектыўнага полюса да полюса аб'ектыўнага. І таму, напрыклад, вельмі блізкі да суб'ектыўнага полюса ўчастак гэтай шкалы будзе з неабходнасцю мець на сабе адначасова і кірунак на полюс аб'ектыўнасці, зусім як на заезджаным школьным прыкладзе з магнітам.

Гэткага ж тыпу цяжкасці ўзнікаюць часам і ў суадносінах бінарных катэгорый аб'ектыўнага і суб'ектыўнага, з аднаго боку, і матэрыяльнага і ідэальнага, з другога. Тут сітуацыя аказваецца яшчэ складаней, бо ў гэтым выпадку маюцца ўжо дзве такія шкалы, якія да таго ж яшчэ і перасякаюцца паміж сабой. У гэтым выпадку вельмі дапамагае зварот да матэматычнага паняцця прамавугольных каардынат у іх двухмерным варыянце, дзе па лініі абсцыс мэтазгодна размясціць суб'ектна-аб'ектную шкалу, а па лініі ардынат – шкалу ідэальна-матэрыяльнага. Сапраўды, суадносіна негэнтрапіі-энтрапіі нават у вобразным уяўленні арыентуецца сваімі палюсамі па вертыкалі. Негэнтрапія, а значыць, і ідэальнае, з яе найвышэйшай кропкай Богам як структурай структур – уверсе. Нездарма ж Платон урачыста паказвае пальцам уверх, як мы ўжо бачылі ў Рафаэля. А энтрапія і матэрыяльнае як яе выражэнне, кіруецца ўніз (Арыстотэль, не чыста матэрыялістычнага напрамку філосаф, які шукаў паміж гэтымі кірункамі нейкай сярэдзіны, невыпадкова ў Рафаэля не паказвае ўніз, а шырокім жэстам праводзіць гарызанталь, паралельную лініі, што злучае сабою неба і зямлю). Суадносіна ж паміж суб'ектам і аб'ектам мае як бы гарызантальны характар (успомнім гётэўскія словы з размовы з Экерманам пра аб'ектыўныя і суб'ектыўныя эпохі), што можна бачыць ужо і на табліцы з с. 68 і што падкрэслівае раўнапраўныя адносіны паміж імі. У цэлым лагічныя сувязі паміж гэтымі дзвюма каардынатамі аб'ядноўваюцца праблемай субардынацыйных і каардынацыйных сувязей, пра якія ішла ўжо гаворка раней і сістэму якіх

---

[101] Усё гэта на справе выглядае яшчэ складаней, бо тут тыя парныя катэгоыі яшчэ і могуць мяняцца месцамі ў залежнасці ад кірунку агульнага развіцця сістэмы: кірунку негэнтрапійнага і кірунку энтрапійнага (успомнім словы Гётэ ў размове з Экерманам адносна аб'ектыўнасці прагрэсіўных эпох і суб'ектыўнасці эпох рэтраградных). Але гэта патрабуе спецыяльнага і занадта ўжо шырокага для дадзенага кантэксту разгляду.

можна было б зноў такі вобразна выявіць на ўзоры піраміды, дзе напрамак субардынацыйных сувязей ідзе вертыкальна ад асновы піраміды да яе вяршыні, а напрамак сувязей каардынацыйных – паралельна гарызантальнай лініі яе асновы.

Ёсць, акрамя сказанага, яшчэ адна немалаважная акалічнасць, якая таксама можа выклікаць свае тэрміналагічныя складанасці. Гэта той самы прынцып жадання, адзначаны, але не развіты, на жаль, далей Імануілам Кантам, які мае непасрэднае дачыненне да катэгорыі ідэалу і ідэалу менавіта суб’ектыўнага. Разгляданы па знаёмай нам ужо гарызанталі, ён выяўляе сваю катэгарыяльную цэласнасць дастаткова выразна як прынцып суб’ектыўнай свабоды чалавека, якому дакладна супрацьстаіць аб’ектыўная неабходнасць прыроды і на якім менавіта будуе свой катэгарычны імператыў Кант. Аднак у кантэксце вертыкальнай іерархічнасці структуры суб’екта тэрмін “жаданне” рэзка звужае свой паняццевы змест. Ён як бы раздвойваецца ў сваю чаргу, і раздваенне гэтае мае таксама дыялектычны характар. Чалавек ужо паводле Арыстотэля ёсць жывёла грамадская і яму адначасова ўласціва і біялагічна-цялесная і сацыяльна-духоўная прырода, прычым абедзьве гэтыя дыялектычна процілеглыя “паловы” яго ў сваю чаргу ўтвараюць і рэзка выражаную палярнасць і плаўную паступовасць градацыі ад полюса цялеснасці да полюса душы. Таму і азначаны прынцып суб’ектыўнай свабоды дакладна распадаецца на свае ўласныя дыялектычныя палюсы: полюс жадання ў сэнсе пачуццёва-цялеснага біялагічнага стымулу і полюс абавязку ў сэнсе рацыянальна-валявой, духоўна-сацыяльнай, маральнай запатрабаванасці. Розніца паміж гэтымі палюсамі прадвызначае і розніцу паміж вядомымі ўжо нам катэгорыямі жадання і волі, што так цікавіла ў свае часы Шопенгаўэра. На гэтае пакутліва вострае несупадзенне паміж “хачу” і “павінен” вельмі даўно спасылаўся, як мы ведаем, апостал Павел. На тым жа процістаянні азначаных палюсоў і з той жа перавагай жывёльнасці над сацыяльнасцю грунтуюцца і самаўпэўненыя выказванні некаторых сучасных маладых людзей, калі яны горда заяўляюць: “я никому ничего не должен”.

Адпаведна гэтаму і ў самім суб’екце пачынае адрозніваць тое, што дагэтуль яшчэ не вылучалася: яго асаблівая іпастась, якую мы звычайна ўсвядомліваем як пачуццёва-асабістае “Я”, і тое агульнае, што здаўна ўжо абазначалася як сацыяльна-калектыўнае “Мы”. Тое, што асабістае “Я” у канечным выпадку звязана з біялагічным полюсам чалавека як біясацыяльнага адзінства і што калектыўнае “Мы” – з яго пераважна сацыяльным полюсам, не патрабуе спецыяльнага доказу. Гэтая сувязь відавочная ўжо ў чыста знешнім, моўным аспекце. Нават на ўзроўні штодзённай гутаркі мы выдатна разумеем, што маецца на ўвазе, калі нехта, напрыклад, гаворыць пра сваё асабістае жыццё. Гэта фізічнае здароўе, адносіны з жанчынамі і, калі яна ёсць, сям’я. У плане ж сацыяльна-грамадскай дзейнасці – гэта ўжо дзейнасць не як біялагічнага індывіда, а як асобы – структурнага элемента сацыяльнай сістэмы пад назвай “Мы”. У больш канкрэтнай форме гэта самае выступае як ужо чыста псіхалагічная суадносіна жадання і волі: першае мае выразна пачуццёвы характар, другая – характар разумовы, рацыянальны (нездарма ж яшчэ Спіноза пісаў, што воля і розум – гэта адно і тое ж). Жаданне, гаворачы матэматычнай моваю, ёсць функцыя цела і мае біялагічны характар, а воля з’яўляецца функцыяй духу і мае характар сацыяльны. Менавіта таму, дарэчы, воля здавалася чымсьці нядобрым і злым Шопэнгаўэру, для якога адзінай існай заставалася суб’ектыўна-пачуццёвая індывідуальнасць. Пазней у падобнай жа ролі рэпрэсіўнага фактару пакажацца яна і З. Фрэйду.

Калі ж браць чалавека на ўсім дыяпазоне яго іерархічнай структуры як жывой істоты, процістаячай мёртвай неарганічнай прыродзе, дык і яго біялагічная іпастась дэманструе дастаткова высокі ўзровень негэнтрапійнай арганізаванасці. Чалавек і як толькі жывая істота па-бергсонаўску ўпарта плыве супраць энтрапійнага патоку. І ў гэтым агульным плане верхнія ўзроўні яго вертыкальнай структуры ўздзейнічаюць на яго ніжэйшыя ўзроўні як арганізуюча-упарадкавальныя фактары, прыпадабняючыся ў гэтым аспекце аналагічным жа функцыям ідэалу ў самым шырокім яго філасофскім разуменні. Не кажучы ўжо аб той спецыфічнай інфармацыі, якая першапачаткова запісана ў генах чалавека і якая кіруе не толькі законамі яго філа- і онтагенеза, але і яго інстыктыўнымі паводзінамі, нават на ўзроўні яго ўмоўнарэфлекторнага функцыянавання глыбокае лагічнае падабенства з тым, што тут было

акрэслена раней як прырода ідэалу, бачыцца вельмі выразна. Запісаная ў генах інфармацыя, як ужо было паказана, фармуе індывіда на ўзроўні безумоўнага рэфлексу. Але яна ўтварае і тое, што І. П. Паўлаў назваў некалі рэфлексам умоўным, таксама замацоўваючы індывідуальны вопыт і надаючы яму пэўную акрэсленасць і ўпарадкаванасць адпаведна прыродзе інфармацыі як характэрнай праявы негэнтрапійнай тэндэнцыі.

Нешта аналагічнае адбываецца і на псіхалагічным ўзроўні пры ўтварэнні адкрытага Дз. Узнадзе феномену ўстаноўкі. Тут дзейнічае па сутнасці адзін і той жа лагічны механізм, што і пры ўтварэнні і функцыяніраванні ідэалу. Гэтак жа можна растлумачыць і тое, што гештальтысцкая псіхалогія называла гештальтамі, з той толькі розніцай, што яна прыпісвала ім нязменную значнасць, абсалютызуючы гэты аспект і супрацьпастаўляючы сваю канцэпцыю псіхалогіі біхевіярысцкай, якая, наадварот, настойвала на абсалютным значэнні паасобнага факту індывідуальнага вопыту, упадаючы, як і гештальтысты, у другую, процілеглую крайнасць. Як няцяжка здагадацца, гэта крайнасці тыпу крайнасцей ідэалізму і матэрыялізму. Ісціна ж тут таксама ляжыць дзесьці пасярэдзіне, у месцы сінтэзу гэтых абодвух лагічна процілеглых тэзісаў, але з абавязковай арыентацыяй і ўстаноўкі і гештальту ў бок інфармацыйна-негэнтрапійнага полюса. Асабліва выразна выступае гэтая акалічнасць пры разглядзе таго, што ў самым пачатку было акрэслена як сістэма грамадскіх ідэалаў. Спецыфічная структура гэтай сістэмы была ўжо дастаткова ахарактарызавана пры аналізе іх аб’ектыўнай іпастасі. Там была паказана іерархічнасць азначанай структуры і акрэслена іх прынцыповая звязанасць з полюсам негэнтрапіі. Тут застаецца толькі высветліць тыя ж самыя адносіны з унутранага пункту погляду, з пункту погляду менавіта суб’екта.

Чалавек як асоба, выступаючая ў ролі такога суб’екта, мае ўласную структуру, аналагічную структуры аб’екта. Нездарма ж яго яшчэ ў Сярэднявеччы акрэслівалі як мікракосм. Яго ўнутраная структура сапраўды суадносіцца са структурай аб’екта, звязваючыся з ёю адносінай гомамарфізма, г. зн. адлюстроўваючы на сабе хоць і не ў поўным выглядзе, але дастаткова падрабязна гэтую апошнюю. Тое ж мы бачым і на агульных азначэннях асобы, што даваліся ёй філосафамі і сацыяльнымі псіхолагамі. Агульнавядома, напрыклад, азначэнне Маркса, згодна якому асоба ўяўляе сабой сукупнасць грамадскіх адносін. Як ні дзіўна, але блізка па сутнасці сваёй да Маркса характарызаваў асобу і сучасны сацыёлаг Т. Парсанс, акрэсліваючы яе як структурна арганізаваную і нарматыўна рэгулюемую сістэму сацыяльных ролей, пад якімі разумеліся ўсё тыя ж самыя сацыяльна-псіхалагічныя нормы. Вельмі падобна да гэтага пісаў пра асобу і сацыяльны псіхолаг Т. Шыбутані. Паняцце ролі тут вельмі блізкае па сэнсе нашаму паняццю ідэалу, асабліва калі звярнуць увагу на тое, што, згодна Парсансу, і яно падлягае “нарматыўнаму рэгуляванню”. Зразумела, што ў кантэксце нашага разгляду паняцце нарматыўнага рэгулявання патрабуе тут спецыяльнага аналізу, бо менавіта з сацыяльнымі нормамі, як мы бачылі раней, якраз і звязана самым цесным чынам паняцце ідэалу і ідэалу суб’ектыўнага ў прыватнасці.

Суб’ектыўны ідэал у сацыяльнай прасторы

Сістэма аб’ектыўных грамадскіх ідэалаў і яе іерархічны характар з усёй яго спецыфікай быў ужо разгледжаны намі раней. Ясна, што і на структуры суб’ектыўнага ідэалу гэта адлюстроўваецца адпаведным чынам. Як і там, у структуры суб’ектыўнага ідэалу вылучаюцца тыя ж самыя іерархічныя ўзроўні. Калі пачынаць ад нізу, то і тут гэта будуць нормы сям’і, радні, сяброў і знаёмых, вытворчага калектыву, прафесійнай агульнасці, класа, нацыі, сацыяльна-культурнага рэгіёну, чалавецтва і, нарэшце, як абсалютнай духоўнай інстанцыі – Бога. Праўда, тут ужо варта называць і пералічваць не самыя ўзроўні іерархічнай структуры грамадства, а тыя вызначаныя грамадскай структурай чыста духоўныя суб’ектыўныя рысы асобы, якія і выступаюць тут як нейкія асабістыя, унутраныя маральныя нормы або, гаворачы

словамі Т. Парсанса, нарматыўна рэгуляваныя ролі, якія і павінны адпавядаць у дадзеным кантэксце сістэме суб'ектыўных грамадскіх ідэалаў, сістэме экспектацый самога грамадства, а ў канечным выпадку – і рысаў характару самой асобы як менавіта суб'екта. Гэта такія нормы і рысы характару, як сямейная дабрадзейнасць, дабрадзейнасць у адносінах да радні і сяброў, прыстойнасць у адносінах да калег па месцы працы, прафесійная годнасць, класавая салідарнасць, нацыянальная гордасць, належнасць да культуры сацыяльна-глабальнага рэгіёну, гуманізм як прыкмета належнасці да чалавецтва, швейцэраўская павага да жыцця і да ўсёй акаляючай нас прыроды і, нарэшце, тое, што ў Евангеллі абазначалася звычайна як царства Божае ўнутры нас і што пратэстанцкі філосаф П. Тыліх акрэсліваў як мужнасць быць часткай бязмежнага цэлага – усяго Сусвету, уключаючы і яго душу – Бога.

На гэтым узроўні разгляду таксама, на жаль, узнікаюць праблемы тэрміналагічнага характару і, перш за ўсё, з паняццем і тэрмінам "норма". Калі ў кантэксце праблематыкі аб'ектыўнага ідэалу гэта слова ўжывалася як аб'ектыўны адпаведнік таго, што разумелася там пад словамі "суб'ектыўны ідэал", то і там узнікаў тэрміналагічны разнабой. Слова "норма" і ў гэтым аспекце магло разумецца дваіста: і як чыста духоўная маральная норма і як норма юрыдычная, існуючая і функцыяніруючая як матэрыяльнае ўвасабленне нормы маральнай. У сферы ж суб'ектыўнага ідэалу і маральная норма як толькі грамадскі, аб'ектыўны прадукт павінна ў сваю чаргу мець нейкага ўнутранага, суб'ектыўнага адпаведніка, накшталт вядомай ужо нам псіхалагічнай устаноўкі ці нават гештальту. Гегель, напрыклад, адрозніваў тут аб'ектыўную мараль, называючы яе словам "Sittlichkeit" (па-руску "нравственность"), ад маралі суб'ектыўнай, азначанай ім як уласна "Moral". Азначаны тэрміналагічны разнабой заканамерна вядзе за сабой і блытаніну паняццяў. Прычыны ўзнікнення такога стану заключаюцца ў тым, што цікавячая нас тут праблематыка распрацоўвалася з пазіцый розных канкрэтных навук: сацыялогіі, этыкі, псіхалогіі і правазнаўства, так што кожная з іх несла з сабой або свой уласны адметны тэрмін, або рознае яго разуменне і розны сэнс. І гэта станавілася асабліва прыкметным, калі азначаная праблематыка пачынала разглядацца з куды больш шырокага, аб'ядноўваючага гэтыя пазіцыі філасофскага пункту гледжання, які, напрыклад, прыняты быў і ў дадзеным кантэксце. Сітуацыя патрабуе тут нейкай аперацыі накшталт прывядзення да агульнага назоўніка ў арыфмэтыцы калі не ў тэрміналагічным аспекце справы, дык хоць бы ў абагульнена паняццевым разуменні сэнсу гэтых тэрмінаў. Ролю такога агульнага назоўніка ў нашым выпадку можа сыграць памянёнае ўжо "пірамідальнае" прадстаўленне усёй праблемы з яго вертыкаллю паміж палюсамі ідэальнага і матэрыяльнага (негэнтрапіі і энтрапіі, структуры і элементаў, парадку і хаосу) і яго гарызанталлю паміж палюсамі аб'ектыўнасці і суб'ектыўнасці, у аснове якога ляжыць усё тая ж схематычная табліца катэгорый на с. 171.

Не забываючы такога агульнага разумення паняцця нормы ў сэнсе азначанага "агульнага назоўніка" і абавязкова ўлічваючы ў той жа час суб'ектыўна-ідэальны аспект, у якім яно ўжываецца ў дадзеным кантэксце, паняцце гэтае таксама патрабуе тут пэўнага ўдакладнення. Калі пры найбольш шырокім разуменні яго мы ўслед за Кантам маглі акрэсліваць яго як лагічна супрацьстаячае паняццю аб'ектыўнай неабходнасці суб'ектыўнае жаданне, якое ляжыць у аснове свабоды і ў якім аб'ядноўваліся пакуль што і пачуццёвы і рацыянальны імпульсы, тут мы павінны ўжо азначаныя імпульсы прынцыпова адрозніваць. Пачуццёвае аказваецца звязаным з біялагічнай прыродай чалавека як з яго матэрыяльным бокам, а рацыянальнае – з яго сацыяльнасцю як пэўнай ідэальнай структурай, элементам якой ён выступае. Таму і паняцце нормы павінна трактавацца тут у больш вузкім сэнсе як супрацьстаячае пачуццёваму жаданню, як пэўны маральна-духоўны абавязак. Яно выступае ўжо як вынік рацыянальнага, валявога высілку, які прымушае падпарадкавацца сабе чыста пачуццёвае жаданне. І воля выступае тут не як сляпая і нядобрая жыццёвая сіла, якой мы ўсе, як у Шопэнгаўэра, змушаныя volens-nolens пакарацца, і не як імпэтны elan vital Бергсона, а як вынік унутранага ўздзеяння суб'ектыўна-ідэальнага пачатку, залежачага ў сваю чаргу ад знешняй аб'ектыўна-ідэальнай сацыяльнай структуры грамадства як пэўнай строга арганізаванай сістэмы. Вынік, што выступае як норма ў прынятым тут разуменні і які менавіта і адпавядае нашаму паняццю суб'ектыўнага ідэалу.

Пры гэтым, дарэчы, зноў трэба абавязкова мець на ўвазе дзве прынцыпова важныя магчымасці ў разуменні і трактоўцы гэтага паняцця. Калі спыніцца толькі на ўнутраным, чыста суб’ектыўным яго аспекце, то атрымліваецца філасофская пазіцыя, вядомая ў гісторыі філасофіі як персаналізм, згодна якому ідэальнае рэалізуецца толькі праз душу чалавека і праз яго свядомасць, дзе яно ўспрымаецца як вынік непасрэднага кантактавання з Богам. Гэта можна бачыць, напрыклад, як у расіяніна Бярдзяева, так і ў французаў Марселя і Мунье. Аднак такі своеасаблівы суб’ектывізм уяўляецца нам аднабаковым, бо ўлічваецца толькі ўнутранае, суб’ектыўна-ідэальнае без яго знешняга адпаведніка – аб’ектыўна-ідэальнага. Іншымі словамі, прымаецца толькі царства Божае ўнутры нас, сам жа Бог пакідаецца па-за ўвагай, як і ўвогуле праблема яго існавання ці неіснавання. У баку пакідаецца і сама дыялектыка, што заўсёды патрабуе наяўнасці двух палюсоў у ісціне як адзінстве процілегласцей і згодна якой ідэальнае існуе як у суб’ектыўнай, так і ў аб’ектыўнай сваіх іпастасях. Трэба памятаць таксама і пра тое, што ў такой канкрэтызаванай форме норма як чыста сацыяльна-рацыянальны фактар пачынае супрацьстаяць і такім разгледжаным вышэй псіхалагічным паняццям, як умоўны рэфлекс і ўстаноўка. У самым шырокім маштабе, дзе ў якасці матэрыяльнага выступае не толькі мёртвая, але і проста аморфная, хаатычная матэрыя, гэтыя апошнія ўяўлялі сабой пэўную і даволі адносна высокую ступень негэнтрапійнай арганізаванасці, а значыць, і ідэальнасці, супрацьстаячай хаосу нежывой матэрыяльнай прыроды.

Аднак у прынятым тут маштабе разгляду ў параўнанні з ступенню сацыяльна-рацыянальнай арганізаванасці гэтыя псіхалагічныя структурныя ўзроўні выступаюць ужо, так бы мовіць, прадстаўнікамі біялагічна-матэрыяльнай арыентацыі, якой дыялектычна супрацьстаіць узровень сацыяльна-рацыянальны як прадстаўнік арыентацыі ідэальнай. Сапраўды, калі біялагічнае жыццё ў параўнанні з мёртвай неарганічнай прыродай мае дастаткова высокую ступень арганізаванасці, то адносна жыцця на сацыяльна-структурным узроўні яно выступае ўжо як пэўны беспарадак, хаос. Напрыклад, жывёльны статак мае даволі выразныя характэрныя заканамернасці, пра якія нам пераканаўча расказваюць этолагі. Аднак у параўнанні з чалавечым грамадствам яны ўспрымаюцца як хаатычны беспарадак. Нездарма ж некалі К. Лявонцьеў характарызаваў сацыяльныя формы нават як “дэспатызм унутранай ідэі, якая не дае матэрыі разбягацца” і таму пазітыўна ацэньваў гэты “дэспатызм”. Можна было б сказаць услед за Лявонцьевым, што суб’ектыўны ідэал якраз і выступае як такі ў пэўным сэнсе ўнутраны “дэспатызм” ідэі, хоць само слова “дэспатызм” па зразумелых прычынах тут не вельмі стылістычна пасуе.

Вельмі цікава выглядае такое дыялектычнае супрацьстаянне, а канкрэтней кажучы, узаемадзеянне паміж ідэальным і рэальным на мікраструктурных узроўнях псіхікі чалавека, выступаючага ў ролі суб’екта. Псіха-фізіялагічны механізм іх утварэння і функцыяніравання па сутнасці той жа, што і пры ўтварэнні і функцыяніраванні псіхічнай устаноўкі або гештальта. Іншая справа, калі ставіцца пытанне, з чаго менавіта пачынаецца гэтае ўтварэнне, адкуль яно ідзе, зверху ад ідэальнага ці знізу ад матэрыяльнага. Мы бачылі ўжо на прыкладах той жа біхевіярысцкай або гештальтысцкай процілеглых разнавіднасцей псіхалогіі, што так менавіта і адбывалася тлумачэнне азначаных псіхалагічных з’яў. Згодна першай справа пачыналася са знешніх адзінкавых стымулаў і паследуючых на іх рэакцый, у выніку суміравання якіх і стваралася нейкая агульная ідэя, якая замацоўвалася ўмоўным рэфлексам і сама ўжо ператваралася ў своеасаблівую ўстаноўку. Па другой канцэпцыі менавіта першай была агульная ідэя ў выглядзе гештальту як пэўнай цэласнасці або, як сказалі б мы сёння, структуры, якая прадвызначала паасобныя адзінкавыя дзеянні. Нешта сходнае бачыцца і на ўзроўні лагічнага мыслення. Там таксама выступае знаёмая нам дваістасць у асобе індукцыі і дэдукцыі. Дэдукцыя ідзе таксама ад агульнага да асаблівага, індукцыя – наадварот. Пры гэтым варта звярнуць увагу на тое, што калі сама процілегласць гештальт-біхевіярызм працуе на ўзроўні эмацыянальна-вобразнага мыслення, бліжэйшага да полюса матэрыяльнасці і ўласцівага не толькі чалавеку, але і жывёлам, то ўжо другая такая пара, як дэдукцыя і індукцыя, дзейнічае ў сферы мыслення паняццева-моўнага, больш блізкага да ідэальнага полюса і характэрнага толькі для чалавека.

Апошняя акалічнасць аказваецца асабліва важнай менавіта для разгляданай тут праблемы грамадскага ідэалу. Ужо ў сферы дзеяння аб’ектыўнага ідэалу мы бачылі вялікае значэнне нацыянальнай нормы і адпаведнага ёй ідэалу, якое абумоўлена тым, што менавіта на нацыянальнай мове базіруецца ўся па сутнасці сістэма грамадскіх ідэалаў. Асабліва выразна гэта можна назіраць у галіне культуры, дзе, згодна выразу М. Фуко, у аснове матэрыяльнай культуры ляжаць рэчы, а ў аснове духоўнай – словы. Сапраўды, менавіта мова адыгрывае ролю своеасаблівага носьбіта духоўнай культуры на ўсім дыяпазоне яе таксама іерархічнай структуры, пачынаючы ад мастацкай літаратуры і канчаючы стратасферна-касмічнымі высямі рэлігіі. У перыяд станаўлення і фарміравання нацый у Еўропе часоў Рэфармацыі і Біблія перакладалася на нацыянальныя мовы, аб чым сведчаць вядомыя прыклады і Марціна Лютэра і нашага слаўнага Францішка Скарыны.

Тое ж самае мае месца і ў сферы ідэалу суб’ектыўнага. Калі на ўзроўнях пачуццёвасці чалавек думае пераважна, як ужо было сказана, у вобразна-эмацыянальнай форме, то на вышэйшых духоўных узроўнях мысленне яго набывае характар паняццева-слоўны на базе так званага ўнутранага маўлення. Больш таго, матэматыкі, напрыклад, увогуле мысляць матэматычнай сімволікай, як высокаадукаваны музыкант чуе музыку, гледзячы ў маўклівыя нотныя кропкі і лінейкі партытуры. Гэта, аднак, ужо крайні выпадак. У пераважнай жа большасці сваёй людзі думаюць на сацыяльным узроўні з дапамогай такога ўнутранага маўлення на базе нацыянальнай мовы. Уся сукупнасць духоўных каштоўнасцей і ідэалаў, якая звычайна складае самасвядомасць народа як калектыўнага суб’екта і самасвядомасць кожнага паасобнага чалавека як індывідуальнага прадстаўніка гэтага народа з неабходнасцю нясе на сабе перш за ўсё яго характэрныя нацыянальныя рысы. Паколькі менавіта на мове грунтуецца яго свядомасць як сацыяльнай асобы, пастолькі рысы гэтыя займаюць і ў культуры чалавека і ў яго паўсядзённым жыцці цэнтральнае месца, аб’ядноўваючы сабой усе астатнія нормы і ідэалы ў адзінае цэлае. Таму нельга заўсёды аддаваць перавагу, напрыклад, толькі агульначалавечым нормам і ідэалам. Бярдзяеў жа нездарма лічыў касмапалітызм пустой і нават шкоднай утопіяй. Роўна як нельга кідацца і ў процілеглую крайнасць, абмяжоўваючыся толькі патрабаваннямі, напрыклад, узроўню сямейнай дабрачыннасці.

Калі ж зноў вярнуцца тут да агульнай структуры асобы як носьбіта сістэмы суб’ектыўных ідэалаў у сацыяльна-псіхалагічным аспекце і ўзаемадзеяння яе палярна арыентаваных узроўняў, то іх дыялектычная палярнасць выступае яшчэ выразней, калі глянуць на іх з пазіцый таксама бінарных катэгорый актыўнасці-пасіўнасці і тэлеалагічнасці-каўзальнасці. Умоўны рэфлекс, напрыклад, узнікае, як вядома, у выніку суміравання і замацавання шматлікіх паасобных стымулаў знізу, ад матэрыяльна-пачуццёвага ўзроўню. Тут ён выступае як вынік гэтых прычын-стымулаў, і ўсё ўзаемадзеянне паміж імі носіць аднабакова каўзальны, пасіўны характар. Калі перавесці гэта на мову структурна-функцыянальнага падыходу, дзеянне тут ідзе ад элементаў да структуры, якая і ўзнікае ў выніку гэтага дзеяння. Такім ходам агульнага разважання і карыстаўся, зрэшты, матэрыялізм у тлумачэнні працэсу ўзнікнення пэўных структурных утварэнняў, пачынаючы з дэмакрытавай канцэпцыі паходжання цэлага сусвету з матэрыяльных атамаў і канчаючы марксавым тэзісам аб залежнасці вытворчых адносін з усёй іх шматпаверхавай, духоўнай надбудовай ад матэрыяльна-канкрэтных прадукцыйных сіл. Так жа разважаў і Дарвін, тлумачачы паходжанне відаў толькі выпадковым характарам зменлівасці. І Энгельс, дыскутуючы з Дзюрынгам з прычыны ўтварэння матэматычна-геаметрычных абстракцый толькі з сузірання формаў канкрэтных прадметаў. І аўтары матэрыялістычных канцэпцый узнікнення і далейшага ўдасканальвання жыцця. І нават наш сучаснік Ілья Прыгожын з яго моднай сёння сінэргетыкай і імкненнем вытлумачыць узнікненне ўвогуле любога парадку з хаосу шляхам толькі чыста верагодных, дысіпатыўных, як ён піша, флуктуацый. Гэтак жа тлумачылася, зрэшты, і сама суб’ектыўная свядомасць, пачынаючы з тых жа біхевіярыстаў і канчаючы псіхолагамі максісцка-ленінскага гатунку. Гэта быў выразна аднабаковы прычынна-выніковы, каўзальны, элементарысцкі падыход, з пункту погляду якога ўсё ўзнікае і развіваецца толькі пасіўным чынам, падпарадкуючыся выключна знешняй, матэрыяльнай прычыне. Падыход паслядоўна

матэрыялістычны, які больш-менш прымальна тлумачыць толькі палову праблемы свядомасці, менавіта яе пасіўна каўзальны, звязаны з дэтэрміністычнай неабходнасцю бок. А калі справа даходзіць да тэлеалагічнай мэтазгоднасці і індэтэрмінісцкай свабоды, то яна вытлумачваецца пераважна або выпадковасцю, або статыстычна-верагоднаснай флуктуацыяй, як у І. Прыгожына, або зусім ніяк, як у марксізме-ленінізме. Зразумела, што такі палавінчаты, асіметрычны падыход у сапраўднасці мае рацыю толькі напалову.

Зусім няцяжка паказаць тут і магчымыя вынікі процілеглага, чыста ідэалістычнага падыходу. З пункту погляду такога падыходу на першы план у якасці актыўна-дзейснага пачатку тут высоўваецца, наадварот, толькі ідэя, агульнае, структура, устаноўка. Гэта тое, што ў фізіцы, маючай справу з мёртвай прыродай, выступае як механічная сіла, у біялогіі – як ужо больш высокага ўзроўню арганізаванасці сіла вітальная, у псіхалогіі асобы – як знаёмы ўжо нам гештальт, у філасофіі – ідэя, ідэал і ў рэлігіі Боскае, нарэшце, Адкрыццё. Тут таксама выразна бачнай становіцца такая ж аднабаковая асіметрычнасць атрыманай мадэлі псіхічнай будовы суб’екта, які выступае ў канечнай сваёй форме як толькі таксама па-свойму пасіўны інструмент дзейснай актыўнасці Бога – адзінай і пры гэтым знешняй крыніцы такой актыўнасці. Сам Бог таксама становіцца тут ужо не іманентным, а трансцэдэнтным, г. зн. не прысутным адначасова і раўнамерна ва ўсёй прыродзе, а існуючым дзесьці па-за прыродай і над ёю, прымаючы антрапаморфны асабістасны характар і ператвараючыся ў нейкага ўсемагутнага пана, валадара Сусвету, набываючага з гэтай прычыны, скажам так, не дэмакратычны, а нейкі зусім ужо, як у іудзейскага Ягве, таталітарна-дыктатарскі характар. Нездарма з такім імпэтам выступае супраць паняцця іманентнага Бога галоўны ідэолаг рускай праваслаўнай царквы дыякан А. Кураеў. Чалавек у выніку зноў аказваецца пазбаўленым свабоды і волі, хоць і з процілеглага ўжо напрамку. Дзейсная актыўнасць яго розуму поўнасцю выцясняецца сляпой верай, як у Тэртуліяна з яго праславутым credo quia absurdum est. І не толькі ў выніку абсалютызацыі рэлігійнага фактару, але і ў агульнафіласофскім аспекце.

Тут таксама ўзнікаюць цікавыя парадоксы, як, напрыклад, з філасофіяй і самога Гегеля. Вядома, што яго ідэалізм (як і ўвогуле любы ідэалізм!) сваім дзейсным пафасам творчай актыўнасці і свабоды захапіў у свой час нават Леніна, змушанага прызнаць, што гэтым пафасам Гегель пабівае ўсякі матэрыялізм, акрамя, зразумела ж, дыялектычнага. Але ў плане актыўнасці паасобнага суб’екта і ў Гегеля справа не пайшла далей агульнага растварэння гэтага суб’екта з усімі яго атрыбутамі ў бязмежнай прасторы Абсалютнай Ідэі як нейкага абсалютнага Суперсуб’екта, што і было ў свой час з горыччу адзначана датчанінам К’еркегарам у яго рашуча-крытычным выступленні супраць Гегеля і яго філасофіі ў абаронуменавіта суб’екта індывідуальнага. У практычным аспекце, як, напрыклад, у палітыцы, гэта прыводзіла часам да такой непажаданай з’явы, як фанатызм, а ў сферы аб’ектыўнага функцыяніравання грамадства ў цэлым – і да таго, што было К. Поперам апісана і ахарактарызавана ў якасці таталітарызму. З чаго ён, дарэчы, таксама зрабіў аднабаковы вывад, што гісторыя, кіруючыся любым ідэалам, з неабходнасцю ўпадае ў гэты малапахвальны стан і што ў сваім чыстым выглядзе яна не павінна мець аніякіх больш-менш акрэсленых заканамернасцей, застаючыся, згодна колішнім словам Герцэна, усяго толькі “расхрыстанай імправізацыяй[102]”.

Такім чынам, і ў сферы функцыяніравання суб’екта як спецыфічнага носьбіта суб’ектыўнага ідэалу мы натыкаемся на тую ж карціну, што і пры аналізе ідэалу аб’ектыўнага. І

[102] Гісторыя сапраўды некалі была такім пазнаваннем чагосці (старагрэчаскае слова ιστορειν якраз і значыла даведвацца, пазнаваць аб чымсьці, а нямецкае Geschichte дык і зусім этымалагічна звязана з словам geschehen (здарацца)). Але ўжо з Гегелевых часоў яна апісвае ўжо не тое, што мы бачылі выпадкова ўласнымі вачыма, а тое, што трэба не бачыць, а разумець як сусветную гісторыю, як працэс, што развіваецца ў часе па сваіх уласных законах. Гегель з вышыняў свайго абсалютнага ідэалізму лічыў нават гэтыя законы вышэйшымі не толькі за палітыку, але і за мараль у звычайным яе разуменні (38, 168). Законы ж нашай гістарычнай сучаснасці не дасягаюць нават узроўню і гэтай маралі. Таму Попэру як прадстаўніку сучаснай, сенсорнай, па Сарокіну, эпохі, якая за дрэвамі не бачыць ужо лесу, і здаецца, што законаў гісторыі не існуе. І тым болей з гэтай жа прычыны ён так не разумна і не справядліва адносіцца да ідэалу.

тут назіраецца тая ж самая барацьба ідэальнага з матэрыяльным замест таго, каб, здавалася, быць і функцыяніраваць ім належала б толькі ў стане спакойнай, непарушнай гармоніі. Сапраўды, толькі што разгледжаныя падыходы да праблемы суб’ектыўнага ідэалу, кожны выразна дэманструючы сваю аднабаковасць, з неабходнасцю дыялектычнай логікі патрабуюць і сваёй процілегласці ў ролі антытэзіса, каб утварыць, нарэшце, доўгачаканы сінтэз, дзе і хаваецца жаданая ісціна. Без таго і ў свеце суб’ектыўнага ідэалу можа наступіць хаатычны абсурд, тое, што, напрыклад, Г. Дэлёз характарызуе як своеасаблівую шызафрэнію. Спецыфічная роля суб’ектыўнага ідэалу выступае перад намі з дастаткова пераканаўчай яснасцю як выражэнне арганізуючай хаос інфармацыйна-негэнтрапійнай лініі.

Чалавек увогуле, калі звярнуцца да некалькі грубай метафарычнай схематыкі, нагадвае сабой, як ужо было сказана, пясочны гадзіннік, што складаецца з двух сіметрычных па вертыкалі конусаў, злучаных паміж сабой вяршынямі. Ніжні яго конус увасабляе матэрыяльную прыроду, што пачынаецца прымітыўнымі фізічнымі элементамі, як, напрыклад, элементарныя часціцы ля яго асновы і завяршаецца найскладанейшымі фізіялагічнымі структурамі, звужаючыся і прымаючы найвышэйшую ступень арганізаванасці ля самай яго вяршыні. І там гэтыя структуры пераходзяць цераз пункт сутыкнення абедзвюх вяршынь у стан ужо духоўнай іпастасі чалавека, утвараючы яго суб’ектыўнасць, душу і зноў паступова пашыраючыся і адпаведна трацячы паступова ж сваю канкрэтнасць, зліваюцца з неабсяжнасцю інфармацыйна-структурнага поля Сусвету і ў рэшце рэшт з структурай структур – Богам. У самым жа пункце гэтага сутыкнення можна было б змясціць славутае cogito ergo sum Дэкарта, асабліва, калі б ён дадаў сюды яшчэ і слова sentio: мыслю і адчуваю – значыць, існую. Гэта пункт увасаблення той самай агульнафіласофскай катэгорыі быцця ў яго рэальнасці як адзінства ідэальнага і матэрыяльнага, аб якой ішла размова раней. Пункт, вышэй якога пачынаецца перавага ідэальнага, а ніжэй – аналагічная ж перавага матэрыяльнага. У эстэтыцы гэта ўсё выступае пад знакам катэгорыі прыгожага як гармоніі паміж сутнасцю і з’явай, а ў мастацтве – катэгорыі рэалізму як стылю, у якім гэткую ж гармонію ўтварае адзінства зместу і формы вобразу. У агульнафіласофскім жа аспекце толькі тут быццё і дасягае найвышэйшай ступені сваёй *рэальнасці*, што кожны з нас і назірае, па сутнасці, ва ўласнай жыццёвай практыцы. Быццё, як бачым, мае як бы квантавы характар і рэалізуецца пераважна ў форме падобнага тыпу квантаў. І рэальнасць гэта не толькі рэальнасць нашага ўласнага “я” як суб’ектыўнага фактару, але і кожнага паасобнага канкрэтнага прадмета ў ролі аб’екта, які таксама падобна вастрыю матэрыяльнага конуса толькі ў злучэнні з вастрыём конуса ідэальнага атрымлівае сваё канкрэтнарэальнае існаванне. Вось чаму і Гегель любіў сцвярджаць, што ісціна заўсёды канкрэтная.

Тут, дарэчы, знаходзіць заадно рашэнне і славутая праблема бяссмерця душы. Гэтак жа сама, як наша грэшнае цела пасля смерці не захоўвае сваёй першапачатковай арганізаванасці, а зліваецца з прыродай, паступова пераходзячы на ўсё ніжэйшыя структурныя яе ўзроўні (нездарма некалі вялікі Байран на памінках па свайму сябру паэту Джону Кітсу сказаў, што нарэшце ён, Кітс, уз’яднаўся з любімай сваёй прыродай,) так і душа як увасабленне нашай суб’ектыўнасці і нашага канкрэтна-асабістага “Я” пасля смерці таксама губляе сваю асабістую персаналізаваную канкрэтнасць і як бы раствараецца ў духоўнай субстанцыі, паступова ўздымаючыся на ўсё больш высокія і шырокія інфарматыўна-структурныя яе ўзроўні, пакуль не дасягне свайго, як гавораць матэматыкі, лімітнага значэння і канчаткова не сальецца, падобна кроплі ў акіяне, з структурай структур – Богам. Так што, зусім як у Гейне, узаемна кахаўшыя душы там хоць і сустрэнуцца, але сапраўды ўжо не пазнаюць адна другую.

Пацвярджаецца яшчэ раз старажытнае параўнанне чалавека як мікракосмаса з космасам. Быццё чалавека, такім чынам, у ліміце таксама сіметрычнае, бо і яно акружана небыццём, так бы мовіць, з абодвух бакоў. Яно не толькі чакае нас у будучым, але яно было і ў мінулым, хоць гэтае небыццё непакоіць нас куды як менш, чым тое, што чакае кожнага з нас. Але і ў тым і ў другім выпадку гэта небыццё, з якога ўзнікае ўсё, як у Дыянісія Арэапагіта, альбо пустата – прамаці ўсялякіх рэчаў, як у Лао Цзы. І ў мінулым існавалі толькі паасобна разрозненыя часцінкі таго, што ў далейшым, сустрэўшыся з нашай душой як са сваёй

структурай, могуць стаць элементамі нашага цела і перайсці ў рэальнае быццё ужо як канкрэтнае наша існаванне. Так што і тут знаходзім чарговае пацвярджэнне яшчэ таго факта, што быццё як ужо рэальна-канкрэтнае існаванне таксама ёсць не што іншае, як дыялектычна супярэчлівае адзінства ідэальнага і матэрыяльнага

Азначаная схематычная метафара з пясочным гадзіннікам мае і больш глыбокую ўнутраную сіметрычнасць, якая безумоўна мае ўжо і пэўны сутнасны, істотны характар. Напрыклад, прыняўшы пункт супадзення гэтых конусаў за зыходны пункт адліку, то, рухаючыся ўверх ад яго, у кірунку ўсё большай і большай духоўнасці, мы ад розуму, як пэўнага сродка доказу ісціны спачатку з апорай на паказанні пачуццёвасці, а затым і на дэдуктыўныя метады матэматыкі і логікі, паступова пераходзім яшчэ вышэй да веры, якая ўвогуле, падобна геаметрычным аксіёмам, не патрабуе ўжо ніякага доказу. У тэалагічным аспекце гэта як бы вынік непасрэднага кантакту з Богам, з тым, што ў тэалогіі называецца Боскім Адкрыццём, а ў Бергсона і Генона – інтэлектуальнай інтуіцыяй (цікава, што амаль што гэткае ж разуменне суадносін веры і розуму мы знаходзім ужо ў старажытнаіндыйскай філасофіі, дзе гэтым паняццям адпавядаюць санскрыцкія тэрміны *ананда* і *віджняна*). І даваная такім Адкрыццём-інтуіцыяй ісціна набывае ўжо характар непарушнае догмы ў пазітыўным значэнні гэтага слова (у матэрыялістычнай філасофіі яно атрымала выразна пэжаратыўны, адмоўны сэнс, у той час, як, напрыклад, у матэматыцы пазітыўнае значэнне яго захоўваецца ў тэрміне “аксіёма”, які паходзіць ад старагрэчаскага αξια – каштоўнасць).

Гэты паступовы пераход адзначаўся ўжо Тамашом Аквінскім у яго ўзаемасупадзенні паміж lumen Dei і lumen rationis і пазней неаднаразова падкрэсліваўся такімі філосафамі, як Лейбніц, Кант, Гегель з мінулага і сучаснымі мыслярамі, як Марытэн з яго інтэгральным гуманізмам, як Жыльсон, Тыліх і К. Барт. І, наадварот, калі рухацца гэткім жа чынам уніз (тут зноў нельга не ўспомніць адну з старажытнаіндыйскіх Упанішад, дзе гаворыцца пра дыханне, скіраванае ўверх, і дыханне, скіраванае ўніз!), у кірунку да матэрыяльна-пачуццёвай асновы ніжняга конуса нашага метафарычнага вобразу, то спачатку мы будзем яшчэ знаходзіцца ў сферы дзейнасці біялагічнага механізма ўмоўных рэфлексаў, так ці гэтак, але звязаных яшчэ пэўным чынам і з розумам хоць бы праз яго асноўнага носьбіта – мову, пакуль не апынемся ў сферы дзеяння рэфлексаў безумоўных, якія функцыянуюць гэтак жа няўхільна і безагаворачна, як вера на ўзроўнях супрацьлеглых, духоўных. Падобна таму, як вера ёсць вынік сацыяльнага вопыту асобы як толькі элемента сацыяльнай структуры вельмі высокага рангу, незалежнага ўжо ад яе індывідуальнага, асабіста-рацыянальнага вопыту, г. зн. як вопыт соцыуму, ці “калектыўныя ўяўленні” Дзюркгейма і Леві-Бруля, так і безумоўны рэфлекс, інстынкт ці, іншымі словамі, бессвядомае таксама ўяўляе сабой вопыт індывідуальнага чалавека як выключна прадстаўніка біялагічнага віда Homo sapiens незалежна ад яго ўласнага ўмоўна-рэфлекторнага вопыту, г. зн. як вопыт рода, замацаваны ў генетычнай інфармацыі. Зрэшты, В. Джэмс у разнастайнасці рэлігійнага вопыту бачыць і куды больш канкрэтныя ўзаемасувязі паміж гэтымі двума процілеглымі палюсамі чалавечай свядомасці. А К. Юнг, цалкам адвярнуўшыся ад атэіста Фрэйда, праз паняцці архетыпа і платонаўскай ідэі звязвае безумоўны рэфлекс і непасрэдна з Богам.

У гэтай сіметрычнасці (пазней мы ўбачым, што яна можа характарызавацца і дастаткова выразнай асіметрыяй, калі ўзяць яе ў больш глыбокай узаемасувязі з катэгорыямі інфармацыі і энтрапіі) несумненна заключаны пэўны лагічны сэнс, які яшчэ раз паказвае нам дакладную і строгую структураванасць сістэмы ўзаемаадносін ідэальнага і матэрыяльнага ў самім суб’екце. І ў чалавеку, такім чынам, пастаянна адбываецца працэс дыялектычнага ўзаемадзеяння па двух кірунках: паміж ідэальным і матэрыяльным пачаткамі ў самім суб’екце, а затым і паміж суб’ектам і аб’ектам з яго ўласнай дыялектычнай супярэчнасцю ідэальнага і матэрыяльнага. І тут перад намі ўзнікае яшчэ адно значэнне слова “ідэал” ужо менавіта ў гэтым апошнім узаемадзеянні, узаемадзеянні паміж аб’ектам і суб’ектам. Гэта, па сутнасці, той жа цэласны першапачатковы ідэал, пра аб’ектна-суб’ектную прыроду якога ішла размова на с. 171, але ўзяты ўжо ва ўсёй паўнаце яго канкрэтнай структурнасці.

Больш таго, у гэтай вертыкальнай сіметрычнасці крыецца яшчэ глыбейшая дыялектычная рыса, што падкрэслівае адзінства гэтага супярэчліва-сіметрычнага свету. Процілеглыя канцавіны-асновы гэтага дваістага конусу (ніжняя – матэрыя, верхняя – дух) таксама пераходзяць адна ў другую. Элементарныя часціцы зліваюцца з вакуумам, які, аднак, ёсць не абсалютная пустата, нішто, а актыўная сутнасць, здольная параджаць памянёныя часціцы, пераводзячы іх, так бы мовіць, з віртуальнага стану ў стан рэальны. Сутнасць, падобная Богу Дыянісія Арэапагіта, у якой многія сучасныя вучоныя бачаць нават так званыя тарсіённыя палі, маючыя ўжо не столькі рэчыўна-матэрыяльны, колькі інфармацыйна-ідэальны характар. Дарэчы, на ўзроўні элементарных часціц як своеасаблівых квантаў быцця ідэальнае і матэрыяльнае наогул амаль што супадаюць у поўнай тоеснасці. Элементарныя часціцы, спараджаныя вакуумам, вылучаюцца толькі тым, што яны або ёсць або іх няма. Але тым жа самым характарызуюцца і кванты інфармацыі – біты: гэта таксама або 1 (быццё) або 0 (небыццё). З другога боку і Бог як структура структур, будучы інфармацыйнай сутнасцю, таксама выступае перад намі як Душа усё той жа матэрыяльнай Прыроды як яго цела. Такое зыходжанне ў адзінае і знешніх палюсоў нашай дыялектычнай еднасці адзінага і многага, духу і матэрыі зноў такі сведчыць яшчэ раз аб адзінстве і цэласнасці ўсяго акаляючага нас Сусвету ў аб’ектыўнай і суб’ектыўнай яго іпастасях (мы гэта бачылі ўжо раней на прыкладзе праяўлення так званых дзіўных атрактараў у самым глыбокім хаосе).

Але, як ужо адзначалася раней, дакладнага, строга лагічнага адначасовага апісання ўзаемасувязей паміж гэтымі трыма парамі дыялектычна супярэчлівых адзінстваў ідэальнага і матэрыяльнага – у аб’екце, у суб’екце і паміж самімі аб’ектам і суб’ектам таксама як ідэальным і матэрыяльным – на жаль, яшчэ не існуе. Гэта ўсё тая ж славутая праблема сістэматызацыі асноўных дыялектычных катэгорый, над якой некалі біліся савецкія філосафы-марксісты, ды так і не паспелі яе рашыць. У выглядзе першапачатковай лагічнай мадэлі такое апісанне было прадстаўлена на с. 171. Тут, аднак, і няма асаблівай патрэбы ў падрабязным разглядзе гэтага пытання, бо нашай мэтай быў аналіз менавіта сістэмы грамадскіх ідэалаў і пераважна іх аб’ектыўнае асновы.

Само слова “ідэал” мае даволі шырокі веер значэнняў, якія з прычыны частага яго ўжывання трацяць сваю тэрміналагічную дакладнасць, і ў выніку часам пачынаецца блытаніна паміж абодвума асноўнымі значэннямі гэтага слова. Так, у савецкай эстэтыцы вельмі часта суадносіна паміж суб’ектам і аб’ектам трактавалася як суадносіна паміж ідэальным і рэальным. Гэткае разуменне ідэалу, напрыклад, сістэматычна праводзіў у сваіх эстэтычных і культуралагічных працах пецярбургскі філосаф М.С.Каган. Канкрэтная асоба, узаемадзейнічаючы з грамадствам, членам якога яна з’яўляецца, выступае як носьбіт пэўнага суб’ектыўнага ідэалу, грамадства – як носьбіт ідэалу аб’ектыўнага. Увогуле такая суадносіна

адпавядае суадносіне матэрыяльнага і ідэальнага, бо асоба як суб’ект уяўляе частковае, элемент, а грамадства як аб’ект – цэлае, структуру. З гэтым пагаджаўся, дарэчы, і Маркс, падкрэсліваючы, што чалавек ёсць частка прыроды (у склад прыроды ён, як вядома, уключаў і грамадства). Пры больш жа падрабязным разглядзе праблемы, калі ўлічваецца ўжо і дыялектычнасць саміх аб’екта і суб’екта як супярэчлівых адзінстваў ідэальнага і матэрыяльнага, можа аказацца, аднак, што ў чалавека і грамадства розныя суадносіны ідэальнага і матэрыяльнага, і тады ўзаемадзеянне паміж імі адразу ж значна ўскладняецца.

У найбольш выразнай форме гэта назіраецца ў соцыякультурных сітуацыях, як, напрыклад, у культуры мастацкай, дзе суб’ектыўныя ідэалы выступаюць як асабіста-індывідуальныя мастацкія густы, а аб’ектыўныя – як агульна-эстэтычныя ідэалы грамадства, асабліва калі чалавек узаемадзейнічае з культурай чужой або з той жа культурай, але на іншай фазе яе гістарычнага развіцця. Такія сітуацыі магчыма апісваць у прынцыпе з дапамогай своеасаблівай, запазычанай з логікі складаных суджэнняў матрыцы, што адначасова ўлічвае спецыфічныя станы як аб’екта, так і суб’екта пры апісанні іх агульнага ўзаемадзеяння, як гэта было зроблена ў свой час у нашай рабоце, прысвечанай праблеме сістэматызацыі асноўных эстэтычных катэгорый (91, 269)). І ўзнікаюць падобныя сітуацыі пераважна пры вывучэнні

працэсу ўзаемадзеяння грамадства і асобы як самастойнай, дастаткова складанай і важнай праблемы, пры вывучэнні чужых культур і іх кантактаў (і нават канфліктаў, пра якія нядаўна пісаў Хантынгтан) або гістарычнага мінулага культуры ўласнай. Ну і, нарэшце, у самай прамой сваёй форме азначаная сітуацыя, калі паасобны чалавек як элемент сацыяльнай сістэмы ўзаемадзейнічае з сукупнасцю грамадскіх ідэалаў як структурай гэтай сістэмы, мае месца ў працэсе выхавання і адукацыі, дзе таксама біялагічна-матэрыяльны бок чалавека, падвяргаючыся ўздзеянню сацыяльных структур, дапаўняецца бокам ідэальным, даючы ў выніку цэласнага, рэальнага чалавека як рухомага адзінства біялагічнага і сацыяльнага, матэрыяльнага і ідэальнага. Чалавек гэты, калі пераасэнсаваць наадварот памянёнае раней касірэраўскае параўнанне чалавека з малюскам, у сваю ўжо чаргу мае на сабе выразны адбітак будовы яго ракавіны-культуры. У дадзеным, аднак, кантэксце, прысвечаным менавіта самім сацыяльным ідэалам, чалавек бярэцца як гатовы непасрэдны ўдзельнік яго дыялектычнага ўзаемадзеяння з уласным грамадствам, ідэалы якога, патэнцыяльна з'яўляючыся і яго ідэаламі, ім і рэалізуюцца ў працэсе грамадскай практыкі.

Ідэал, калі падагульніць такім чынам усё сказанае вышэй, існуе, уяўляючы сабой неабходны, істотны бок самога быцця на ўсіх ўзроўнях абедзьвюх яго іпастасей, аб'ектыўнай і суб'ектыўнай. І ні ў якім разе не можа быць проста адкінуты ўбок, быццам нешта стаўшае сёння ўжо непатрэбным, як пастаянна нам, беларусам, цвердзяць і з Усходу і з Захаду. Іншая справа, што для яго рэалізацыі, для поўнага яго ўвасаблення ў жыццё патрабуюцца нейкія ўмовы і абставіны, не такія ўжо простыя, як гэта можа здацца на першы погляд. Уся адносна немалая гісторыя чалавечага грамадства, сам працэс яго гістарычнага развіцця ўвесь час працякаў у барацьбе за рэалізацыю гэтага ідэалу. Барацьбе такой нялёгкай і пакутлівай, што ў філосафаў міжвольна склалася ўражанне, што развіццё ўвогуле здзяйсняецца толькі ў выглядзе напружанай барацьбы процілегласцей, і перш за ўсё процілегласці паміж ідэальным і матэрыяльным. Усё гэта паказвае нам з дастатковай выразнасцю, што ўмовы і абставіны рэалізацыі ідэалу сапраўды вельмі і вельмі няпростыя.

Аптымістычная трагедыя ідэалу ў барацьбе за рэалізацыю

Тэзіс аб развіцці як аб выніку барацьбы супрацьлегласцей стаў ужо амаль што агульнапрызнаным прынцыпам не толькі ў прыхільнікаў марксісцка-ленінскай філасофіі, але і ў тых сур'ёзных філасофскіх напрамках, што, парваўшы з гэтай апошняй, працягваюць трымацца класічнай гегелеўскай дыялектыкі, якой трымаемся тут у асноўным і мы. Ды і не толькі гегелеўскай. Сучасны славуты філосаф і гісторык Арнольд Тойнбі, як убачым ніжэй, таксама прытрымліваецца па сутнасці гэтага прынцыпу, трактуючы яго як працэс узаемадзеяння выкліку і адказу, хоць нідзе, здаецца, сам на Гегеля і не спасылаецца, застаючыся фактычна ў цэлым на пазіцыях вядомага закону ньютанаўскай механікі. Але глыбінны, унутраны сэнс гэтай барацьбы, яе лагічны характар і агульныя больш канкрэтныя асаблівасці застаюцца і сёння яшчэ дастаткова не высветленымі. Гэта ўяўляецца тым больш важным, калі заходзіць размова аб барацьбе ідэальнага і матэрыяльнага, дзе, як мы бачылі ўжо на прыкладзе праславутага дыялектычнага матэрыялізму, барацьба гэтая часта ўвогуле губляе сваю філасофскую спецыфіку і пачынае разумецца як барацьба з мэтай чыейсьці канчатковай перамогі. Як барацьба палітычная тыпу "або-або", прымаючая часам і вульгарна матэрыяльны характар гвалту і насілля, дзе хапаюцца і за "булыжник – оружие пролетариата", як на ўжо вядомай нам скульптуры Шадра. Да чаго гэта даводзіла ў нас на практыцы, ведаюць усе. Але і

без больш глыбокага асэнсавання гэтай “барацьбы” абыйсціся таксама нельга, бо развіццё, гісторыя і ёсць так ці гэтак, але працэс рэалізацыі ідэалу. А ў нашым канкрэтным выпадку – і працэс адраджэння беларускай культуры і дзяржаўнасці ўвогуле. Таму вырашыць, хто ж, нарэшце, з філосафаў меў тут рацыю, Кант з яго невырашальнымі антыноміямі ці Гегель з яго, наадварот, тоеснасцю процілегласцей – задача і сёння адна з найважнейшых[103].

Разважаючы строга лагічна, тут трэба было б зыходзіць з нейкага агульнага тэзісу, ісціннасць якога магла б быць прынятая як з самага пачатку зададзеная аксіёма. У якасці такой аксіёмы, напрыклад, можна ўзяць знаёмую нам ужо катэгорыю быцця, дзе аб’ектыўнае і суб’ектыўнае знаходзяцца першапачаткова таксама ў непарыўным, хоць і рухомым адзінстве. І адносна бінарнай катэгорыі ідэальнага і матэрыяльнага можна сказаць, што і яе трэба было б разглядаць у адзінстве яе процілеглых палюсоў, як нейкую амаль што прадвечную гармонію. Увогуле, калі ствараць лагічную мадэль Сусвету як першапачатковага быцця, варта было б увогуле зноў успомніць парменідаўскае ўяўленне аб ім як аб адзіным і цэласным быцці, якое настолькі завершанае ўнутры сябе, што нават мае і эстэтычна найдасканалейшую з усіх магчымых шарападобную форму. Тым болей блізкім да гэтакай мадэлі з’яўляецца асноўнае паняцце і старажытнай кітайскай філасофіі дао, якое ў Лао Цзы, напрыклад, мае прынцыпова “недуальны” характар і ўвогуле “не мае пары”. Крытэрый дасканаласці, дарэчы, таксама не трэба безагаворачна адкідаць убок, бо, як ужо было паказана раней на прыкладах Кеплера і Каперніка, эстэтычны аспект дапамагае часам і ў пошуку больш канкрэтных навуковых ісцін. Недарэмна Гейзенберг акрэсліваў некалі прыгажосць як своеасаблівае прадзіхаценне ісціны, і мы яшчэ не раз звернемся да гэтага аспекту, разважаючы аб прыродзе часу і аб сіметрычнасці нашага Сусвету. Ды і Кант у сваім пераважна замоўчваным марксісцкай філасофіяй трактаце “Ідэя ўсеагульнай гісторыі ў сусветна-грамадзянскім плане”, нягледзячы на сваю антынамічнасць, пісаў, што ўсе прыродныя задаткі кожнай жывой істоты прызначаны для дасканалага і мэтазгоднага развіцця (дасканаласць жа і мэтазгоднасць ўтвараюць сабой аб’ектыўную іпастась прыгажосці як рэалізаванага ідэалу!). Але літаральна цераз наступную старонку Кант спяшаецца ўдакладніць, што “сродкам, якім прырода карыстаецца для таго, каб здзейсніць развіццё ўсіх задаткаў людзей, – гэта <u>антаганізм</u> іх у грамадстве, паколькі ён у канцы канцоў становіцца прычынай законаадпаведнага парадку” (70, 11). Амаль што сацыяльны дарвінізм! З гэтага яго тэзіса будуць пазней зыходзіць, дарэчы, і Рыкерт, і Гусерль, і той жа такі модны ў нас сёння Хайдэгер.

Да ўяўлення аб Сусвеце як цэласным быцці можна прыйсці не толькі зыходзячы з традыцыйна філасофскай дыялектычнай логікі, але і з пазіцый навейшых агульнанавуковых метадаў і падыходаў. Агульная тэорыя сістэм, кібернетыка і тэорыя інфармацыі таксама разглядаюць Сусвет як цэласную іерархічную сістэму, уяўляючую сабой рухомае адзінства структуры і элементаў, звязаных паміж сабой складанейшай градацыяй ступеней-узроўняў, пачынаючы ад першапачатковага матэрыяльнага ўзроўню элементарных часцінак, якімі

---

[103] Гэта самая галоўная сёння задача філасофіі ўвогуле. Вядомы яшчэ з часоў марксізма-ленінізма “основной вопрос философии” як прынцыповая і непрымірайльная барацьба матэрыялізму з ідэалізмам у нашы часы ўжо страціў сваю сэнсоўнасць, бо большасці спецыялістаў-філосафаў стала сёння, думаецца, зусім ужо ясна, што азначаная барацьба ёсць толькі дыялектычна супярэчлівыя ***ўзаемаадносіны*** паміж двума неадрыўнымі старанамі аднаго і таго ж адзінага, цэласнага, рэальнага быцця як рухомага адзінства ідэальнага і матэрыяльнага, якія ў працэсе такога паміж сабою ***ўзаемадзеяння*** могуць знаходзіцца ў стане не толькі супрацьстаяння і барацьбы, але і гарманічнага адной з другою адзінства. Іншая справа, як самі тыя станы ўзаемаадносяцца паміж сабою. Ці магчыма паміж імі і пераходзячая ў тоеснаць гармонія, як думаў Гегель, ці яны сапраўды ўтвараюць паміж сабою толькі ў прынцыпе невырашальную антыномію, як быў перакананы Кант. Сацыял-дэмакраты, напрыклад, што некалі былі марксістамі, з агалошаным Т.Лібманам лозунгам “Назад да Канта!”, перайшлі ў свой час ад Гегеля і Маркса на Кантаў бок і сталі неакантыянцамі, але і гэта, як здаецца, ёсць зноў такі толькі крайнасць. Ісціна тут можа быць знойдзена толькі з дапамогай той мадэлі дыялектычнай логікі, якая тут умоўна разглядаецца ў выглядзе так называнай “логікі бязмена” і якая, нягледзячы на сваю жартаўліва-метафарычную назву, можа быць, думаецца, распрацаванай і сродкамі самай строгай матэматычнай логікі і ў выніку прыгоднай для рашэння і гэтай задачы (зрэшты, гэтая метафара з бязменам мае такі і пэўны сэнс, калі ўспомніць вагі як сімвал ісціны, што ўжо амаль што з далёкай старажытнасці выстаўляецца ў судах).

займаецца фізіка, і канчаючы тым, што вышэй было азначана як чыста ідэальная структура структур, у тэалогіі адпавядаючая Богу.[104] Да такой цэласнай і ў той жа час супярэчліва-дваістай агульнай карціны Сусвету філасофія, як тут ужо не раз гаварылася, прыходзіла не толькі ў галовах паасобных філосафаў, але і ў агульным сваім развіцці як "барацьбы ліній Платона і Дэмакрыта". У старажытнасці найбольш, пэўна, блізка падыходзілі да яе таксама незаслужана абыйдзены ўвагай марксісцкіх філосафаў Эмпедокл з яго Любоўю і Нянавісцю, гэтак жа дыялектычныя неаплатонікі Плоцін і Прокл, адраджэнец Мікалай Кузанскі, а ў новыя часы безумоўна ж вялікі Гегель. І сама праславутая барацьба ідэалізму і матэрыялізму таксама ўспрымалася больш як coincidencia oppositorum Кузанца, або дыялектычна супярэчлівае адзінства, як яго акрэсліваў Гегель, чым як непрымірыма антаганістычнае процістаянне, на чым ваяўніча настойвалі марксавы спадкаемцы з іх сацыяльнымі антаганізмамі і бязлітаснай класавай барацьбой. У яшчэ больш узаемазвязаным і цесным адзінстве азначаныя процілегласці выступаюць у старажытнай індыйскай і кітайскай філасофіі, дзе яны, як, напрыклад, катэгорыі ян і інь, не столькі жорстка супрацьстаяць, колькі ўзаемадапаўняюць адна адну, мякка і ласкава абдымаючыся, што і належыць мужчынскаму і жаночаму, як тое паказана на вядомым кругападобным старажытнакітайскім сімвале.

Цікава, што над гэтай праблемай яшчэ раней за філасофію пачала глыбока задумвацца рэлігія ва ўсіх канфесійных і рэгіянальных сваіх разнавіднасцях, пераважна трактуючы яе як праблему суадносін дабра і зла. Прычым і тут выступаюць розныя варыянты яе рашэння, пачынаючы ад рашучай антаганістычнасці паміж Армуздам і Арыманам ў зараастрызме і маніхействе і канчаючы вельмі блізкай да сучаснасці трактоўкі яе ў святога Аўгусціна, які, пакінуўшы маніхейства, на дзіва блізка да сучаснага пункту погляду тлумачыў зло не як пэўную субстанцыяльнасць з адмоўным знакам, не як -1, а як толькі адсутнасць дабра, як 0. Зло, згодна Аўгусціну, – гэта адсутнасць парадку, хаос. Такую ж неразрыўную па сутнасці сваёй узаемасувязь паміж азначанымі процілегласцямі можна назіраць і ў будызме, дзе адзінства яе палюсоў сцвярджаецца як бы матэматычным метадам доказу ад процілеглага, г. зн. па сутнасці ад неіснавання азначаных палюсоў у іх паасобнай незалежнасці. Свет пачуццёвасці аб'яўляецца чымсці прывідным і неістотным, майяй. І ў той жа час процілеглы ёй сутнасны свет таксама выступае як поўнае, амаль што ў сэнсе Дыянісія Арэапагіта, небыццё, будысцкая нірвана або даоская пустата, таксама як прамаці ўсіх канкрэтных рэчаў. Рэальная ж ісціна зноў такі размяшчаецца на так званым сярэдзінным, вельмі папулярным і сярод старажытнаўсходніх філосафаў шляху.

У еўрапейскай філасофіі ваяўнічае супрацьстаянне ідэалізму і матэрыялізму нагадвае ўзаемна непрымірымы дуалізм маніхейства. І найбольшае раздражненне ў філосафаў-марксістаў выклікаў менавіта вышэйазначаны трэці, сярэдзінны шлях, згодна якому, як гаварылі рымляне, veritas in medio stat (ісціна знаходзіцца пасярэдзіне), шлях універсальна-цэласнай філасофіі, аб'ядноўваючай ідэалізм і матэрыялізм як два бакі адной і той жа манеты. Прычынай гэтага, аднак, была не толькі, як ужо адзначалася, глыбокая палітычна-сацыяльная заангажаванасць марксізму як ідэалогіі класавай барацьбы і пэўная слабасць чыста яго тэарэтычнай распрацаванасці з-за ўсё яшчэ недастаткова глыбокага разумення дыялектыкі, але і сам аб'ектыўна-канкрэтны стан грамадства з яго так характэрнай узаемнай нелюбоўю паміж інтэлігенцыяй і прадстаўнікамі фізічнай працы. Нелюбоў гэтая, дарэчы, таксама з'яўляецца

[104] Менавіта гэты апошні факт і з'яўляўся асноўнай перашкодай для правільнага разумення, а тым болей прыняцця кібернетыкі савецкай матэрыялістычна-атэістычнай філасофіяй. Як піша заходні даследчык гэтае праблемы Л.Р.Грэхэм, перад марксісцка-ленінскім традыцыйным дыяматам пастаянна ўзнікала тры цяжкавырашальныя для яго пытанні: што ўяўляе сабой кібернетыка ў цэлым, ці могуць быць штучна ўзноўлены жыццёвыя працэсы і што такое інфармацыя? Пытанні, асабліва апошняе, сапраўды вельмі нялёгкія для паслядоўнага матэрыялізму без тлумачэння іх так ці гэтак, але ў кантэксце праблемы Божага існавання. Зрэшты, і Грэхэм, магчыма, і сам «сарамлівы матэрыяліст», таксама не вельмі выразна выказвае тут сваю пазіцыю і, напрыклад, яму нават так званы арганіцызм і, тым больш, віталізм уяўляліся чымсці ідэйна небяспечным (41, 55).

адной з разнавіднасцей процістаяння духоўнага і матэрыяльнага. У марксізме ж яна выступае як класавая нянавісць і асноўная прычына непрымірымай класавай барацьбы.

Сучаснае навуковае разуменне Сусвету або таго, што філосафы па традыцыі называюць быццём, так жа сама выразна дэманструе сваю цэласную, сістэмную прыроду як адзінства структуры і элементаў з адпавядаючымі ім гэтак жа процілеглымі тэндэнцыямі інфармацыі і энтрапіі. Барацьба ж як актыўнае ўзаемадзеянне азначаных тэндэнцый дастаткова выразна мадэліруе і сам працэс развіцця. Перавага актыўнай ролі інфармацыі, або негэнтрапіі, над энтрапіяй характарызуе, як было ўжо паказана, фазу станаўлення сістэмы. Іх гарманічная раўнавага, гамеастазіс – фазу найбольш поўнага, устойлівага яе існавання. Перавага энтрапіі над інфармацыяй – фазу ўпадку сістэмы. І, урэшце, поўнае панаванне энтрапіі як хаосу – фазу небыцця сістэмы як такой. Тое самае фактычна было чыста дэдуктыўным метадам паказана Гегелем. З чыста ж эмпірычнага пункту гледжання пацверджана такімі гісторыкамі і канкрэтнымі сацыёлагамі, як Шпенглер, Тойнбі і Сарокін. Гэткі ж паняццевы кругазварот зусім незалежна ад еўрапейскай філасофіі адзначае і філасофія кітайская ўжо з найстаражытнейшай “І цзін” (Кнігі перамен), дзе з дапамогай так званых гексаграм, складзеных з сімвалаў -- і - -, апісваюцца тыя ж самыя, па сутнасці, фазы развіцця (дзіўна, што на бліскучую дыялектыку “І цзін” амаль што зусім не звярнуў увагі Гегель у сваёй “Гісторыі філасофіі”).

Усё гэта значыць, што гэткае разуменне Сусвету безумоўна з’яўляецца ісцінным, бо такія супадзенні не могуць быць выпадковымі. Яно аб’ядноўвае ў сабе агульнае і асаблівае, ідэальнае і матэрыяльнае, рацыянальнае і эмацыянальнае, тэарэтычнае і эмпірычнае. І ўсё гэта няцяжка даказаць, бо ўжо самі па сабе азначаныя сувязі выглядаюць у дастатковай ступені пераканаўчымі як лагічна, так і ў звыклым канкрэтна-пачуццёвым вопыце. Нават у штодзённым жыцці мы пастаянна назіраем усеагульнасць такой мадэлі закона развіцця. Згодна ёй абсалютна ўсё спачатку з’яўляецца і становіцца, пасля, расквітнеўшы, існуе нейкі час нармальна, затым пачынае паступова прыходзіць ва ўпадак і, нарэшце, распадаецца і гіне поўнасцю. Але гіне, каб адрадзіцца на новай фазе развіцця і ў другім увасабленні. Сам чалавек нараджаецца маладым, паступова дасягае сталасці і затым гэтак жа паступова старэе, пакуль не памрэ. Ніколі нічога не ідзе, як здаецца, у адваротным напрамку, і ў абагульненай форме гэты таямнічы ход мы звычайна акрэсліваем як час, а яго асіметрычную накіраванасць услед за Эдынгтанам называем стралой часу. Уздоўж гэтай стралы і адбываецца працэс развіцця як усяго Сусвету, які Уайтхед, напрыклад, не без справядлівасці схільны ўвогуле атаясамліваць з самім быццём, так і той менавіта цікавячай нас яго часткі, якая і акрэсліваецца як грамадства і яго ідэалы.

Ідэал як фактар часу. Паколькі і ў аснове гісторыі ляжыць гэты самы час, разгледзім яго некалькі бліжэй. Тым болей, што з часам, як убачым, цесна звязанымі аказваюцца, змяняючыся разам з ім, не толькі гісторыя і культура, але і цікавячыя нас ідэалы. Tempora mutantur et nos mutamur in illis (часы змяняюцца, і мы змяняемся з імі) – гаварылі старажытныя рымляне і мелі рацыю. O tempora, o mores! (о часы, о норавы!) – гаротна ўсклікваў Цыцэрон, маючы на ўвазе тое самае. Ды і сёння нярэдка можна чуць супакойваючае “ну, што ты хочаш, такі цяпер час”! На тым звычайна і спыняюцца на практыцы нашыя разважанні ў гэтым кірунку. Парадаксальна, але на катэгорыі часу і яго змены ў ходзе гісторыі і ў філасофіі, як здаецца, мала хто спецыяльна спыняўся. Вядома, што Маркс і Энгельс, напрыклад, пастуліравалі час, як і прастору, у якасці адной з найбольш агульных формаў аб’ектыўнага існавання матэрыі і больш не гаварылі пра яго нічога. Кант жа, наадварот, увогуле пазбаўляў час, як і прастору, аб’ектыўнасці, аб’явіўшы іх толькі апрыёрнай формай суб’ектыўнага ўспрыняцця. Суб’ектыўную канцэпцыю часу мы закранем пазней. З тых жа пунктаў гледжання, што лічылі час аб’ектыўна існуючым фактарам, мы ўжо ведаем два асноўных, таксама ў пэўным сэнсе слова паміж сабой процілеглых. Згодна першаму, самаму старажытнаму, усё ў Сусвеце паўтараецца, вяртаючыся кожны раз на кругі свае, як гаварылі індусы, піфагарэйцы, а крыху пазней і Эклезіяст. Па другому, час ёсць здзяйсненне бесканечнага прагрэсу ад простага да складанага як нейкі рух па бесканечна ідучай угору прамой, як лічыў ужо ў эпоху Асветы француз Кандарсэ. Натуральна, што і тут не мог не ўзнікнуць трэці, сінтэтычны пункт погляду,

прычым безумоўна спрацавала гегелеўская трыяда з яе тэзісам, антытэзісам і сінтэзам, хоць у самога Гегеля да канцэптуальнай трактоўкі часу яна, як здаецца, прама і не стасавалася. У якасці такога сінтэзу выступіла канцэпцыя ўзыходзячай спіралі, якой прытрымліваліся і староннікі філасофіі марксізму-ленінізму і з якой мы сустракаемся і сёння ў крыху абноўленай геаметрычнай форме, напрыклад, у Р. Абдзеева.

Аднак, нават у Абдзеева гэтая своеасаблівая экспаненцыяльная спіраль адыгрывае ролю хутчэй звычайнай метафары, чым дакладнай матэматычнай мадэлі ў выглядзе крывой, як пэўную функцыянальную залежнасць апісваючай нейкі рэальны працэс, хоць Абдзееў і спрабуе надаць ёй пэўную аналітычную форму. Час, як у фізіцы, па-ранейшаму застаецца, гаворачы матэматычнай мовай, асноўным аргументам любога другога працэсу як функцыі часу, тады як нам, наадварот, патрэбен нейкі яшчэ больш шырокі, агульны аргумент, функцыяй якога выступіў бы сам гэты час. На гэта намякае, дарэчы, хоць і ў даволі туманнай форме, дыялектычны матэрыялізм, акрэсліваючы час і прастору як асноўныя формы існавання матэрыі, але пра тое, як канкрэтна ў рэальнасці праяўляюцца гэтыя формы, ён маўчыць. Сапраўды, такім больш агульным аргументам тут магла б у нас стаць, аднак, не матэрыя, а ўжо вядомая нам яшчэ больш шырокая катэгорыя быцця, бо нават звыклая інтуіцыя падказвае, што час безумоўна з'яўляецца пэўным станам, а значыць, і функцыяй азначанага быцця. Дакладней, адным з яго больш адносна канкрэтных якасных станаў: станаўлення, росквіту, упадку і гібелі, дзе станы гэтыя выступаюць вынікам не часу як пэўнага пастуліраванага працэсу, а больш агульнага і глыбокага працэсу ўзаемадзеяння адзінага і многага як двух цесна звязаных паміж сабой бакоў цэласнага Быцця. Або, гаворачы сучаснай мовай, узаемадзеяння структуры і элементаў. Час сам аказваецца вынікам азначаных станаў. Больш таго, нават знакавасць часу, г. зн. кірунак яго залежыць, як убачым, ад таго або іншага з гэтых станаў[105].

Тут няма патрэбы падрабязна ўнікаць у гэту вельмі складаную, ды і, здаецца, яшчэ дагэтуль не высненую да канца праблему. Але ўжо на нашым узроўні яе разумення цалкам можна выказаць меркаванне, што асіметрычнасць часу як аснова і галоўная прычына гістарычнага развіцця ў прыродзе і соцыуме ў еўрапейскай, па крайняй меры, філасофіі занадта абсалютызавалася, што асабліва выразна стала бачыцца на яе больш прыватнай форме ў выглядзе прагрэсу, што сёння наогул ператварыўся ў самастойны каштоўнасны крытэрый. Час і сучаснасць пачалі разглядацца як каштоўнасць, большая, чым вечнасць[106], што і ўласціва еўрапейскай культуры, знаходзячайся зараз, дарэчы, на сыходнай фазе цыклу свайго развіцця. Прагрэс стаў гэтак жа абсалютным крытэрыем каштоўнасці ўсяго, што вакол нас адбываецца, у той час, як такім крытэрыем павінна быць толькі вечнасць. Абсалютна каштоўнае – вечнае! Вечнае таму, што яно мае больш агульны характар, чым тое, што змяняецца ў часе. Яшчэ Тамаш Аквінскі, абмяркоўваючы пытанне, чым адрозніваецца вечнасць ад часу, вельмі

---

[105] Уся гэтая абмежаванасць функцыянальнай значнасці часу становіццв відавочнай, калі звярнуцца, напрыклад, да знакамітай у свой час манаграфіі Дж. Форэстэра «Сусветная дынаміка», дзе азначаная дынаміка выступае перад намі толькі як чыста колькасная сукупнасць некаторых паасобных, самастойна існуючых функцыянальных залежнасцей з часам у ролі аргумента (Форэстар нават бярэ толькі пяць такіх канкрэтных залежнасцей, як, напрыклад, рост насельніцтва, колькасць капіталаўкладанняў, геаграфічная прастора, прыродныя рэсурсы, ступень забруджанасці і колькасць сродкаў харчавання), у той час, як тут несумненна мае месца нейкая куды больш шырокая, цэласная агульная сістэма, сам час якой выступае як функцыя працэсу агульнага яе развіцця. У выніку і ўся форэстэрава мадэль набывае нейкі рассыпаны, занадта сапраўды ўжо, як ён сам піша, «канкрэтнаінжынерны» характар. Вось чаму Форэстэр асабліва, як здаецца, і не спасылаецца ні на Шпенглера. ні на Тойнбі, ні на Сарокіна, якія якраз і бралі свой прадмет даследааання як цэласнасць, але толькі як прынцыповыя эмпірыкі, без прэтэнзій на тэарэтыка-сістэмную строгасць і прымаючы час па-ранейшаму толькі ў якасці аргумента ці, гаворачы інакш, прычыны.

[106] Вечнасць як умоўная філасофская катэгорыя, трактуецца тут у яе абсалютным сэнсе як толькі лагічны полюс, супрацьстаячы часовасці як проціглеглаunion таксама лагічнаму полюсу. У больш канкрэтных сітуацыях і кантэкстах, як, напрыклад, у астраноміі, як ужо гаварылася, яна можа і губляць свой абсалютны характар, як і так увогуле ў канкрэтнай сацыяльна-жыццёвай практыцы зоркі, напрыклад, заўсёды разглядаюцца як абсалютна нерухомыя аб'екты-арыенціры, у той час, як у астраноміі яны разумеюцца рухомымі з гіганцкімі хуткасцямі. Гэтая залежнасць катэгорыі вечнасці ад лагічнага кантэксту і яго, так бы мовіць, маштабнасці павінна пастаянна трымацца і тут і ў далейшым на ўвазе, калі размова пачынае ісці пра вечнасць.

справядліва пісаў у сваёй “Суме тэалогіі”, што вечнасць – гэта быццё, а час – усяго толькі рух, і таму вечнасць мае характар субстанцыі, а час – акцыдэнцыі (162, 99–100). У гэтым сэнсе і кансерватызм, як справядліва зазначае Р. Нісбэт, павінен цаніцца ў гісторыі вышэй, чым прагрэс! Нам вельмі цяжка прывыкнуць да такога сцвярджэння, настолькі зрасліся мы з часовасцю і канечнасцю нашага быцця і аддаліліся ад вечнасці. Настолькі змірыліся з тым, што Томас Одэн азначыў нядаўна як мадэрнісцкі шавінізм. Вечнасць жа гэтак адносіцца да часу, як бесканечнае да канечнага, і тут ніяк немагчыма пагадзіцца з М. Томпсанам, калі ён у сваёй “Філасофіі рэлігіі” (155, 104), абмяркоўваючы пазіцыю Шлейермахера, імкнецца даказаць, што паміж вечнасцю і бесканечнасцю існуе вельмі істотная розніца. Вечнасць, аднак, і ёсць бесканечнае, і традыцыяналіст Шлейермахер меў тут, як здаецца, рацыю ў большай ступені. Час жа – гэта сапраўды толькі пэўная паслядоўнасць, колькасная сукупнасць канечных, адносных момантаў-станаў вечнасці як абсалютнага быцця. Менавіта толькі пэўная, бо ў прынцыпе няцяжка дапусціць існаванне і часу з процілеглым кірункам і знакам. Можна ўявіць сабе і час з нулявым, так бы мовіць, значэннем, які і раўняецца, дарэчы, вечнасці. Аднак у гісторыі нашай сённяшняй свядомасці на фоне ашаламляльнага мільгацення быцця за вокнамі энтрапійнага, фактычна нікім ужо не кантралюемага цягніка тэхнічнага прагрэсу і звязанай з гэтым міжвольнай дыскрэдытацыі рэлігіі як прадстаўніцы вечнасці ў форме яе вечных жа прынцыпаў-догмаў, катэгорыя вечнасці неяк адсунулася далёка ўбок. А само эмацыянальна нейтральнае слова “догма” ў сэнсе вечнай ісціны ператварылася нават ў лаянку. Можна было б сказаць, што час і вытворнае ад яго паняцце – прагрэс сталі сёння нейкім сучасным аналагам даўнейшых куміраў і ідалаў, у якія верылі не вельмі свядомыя людзі і супраць якіх так змагалася тая ж самая царква. Дарэчы, такая абсалютызацыя часу не адбываецца на ўзроўні паасобнага індывіда, калі разглядаць яго на сярэднявечны манер як своеасаблівы мікракосм у параўнанні хоць бы з тым жа грамадствам як макракосмам. Кожны з нас вельмі востра адчувае адноснасць свайго асабістага часу і яго несупадзенне з вечнасцю, як і канечнасць асабістага быцця-існавання. Таму сумніўна знакаміты лозунг “тут і цяпер” як сінонім сучаснасці не становіцца ўсё такі тут для нас найвышэйшым крытэрыем каштоўнасці, як мы гэта бачым на ўзроўні сацыяльнага Мы-пачуцця. І зусім ужо дзешава гучаць словы не раз памінанага ўжо тут сучаснага рускамоўнага паэта: “только миг между прошлым и будущим, этот миг называется жизнь».

Паспрабуем жа апісаць гэтую праблему пакуль што ў самых агульных рысах, не грэбуючы і метафарай як сродкам эстэтычнага погляду, як не грэбаваў ёй у свой час элеец Парменід. Зрэшты, і пачнем тут якраз з такога погляду, падыйшоўшы да праблемы часу з пазіцый сіметрычнасці як самай агульнай уласцівасці Сусвету і прыняўшы апошнюю ў якасці нейкага зыходнага гіпатэтычнага пастулату не без эстэтычнага нюансу. Ужо з гэтых пазіцый адразу ж прыходзіцца прызнаць, што абсалютнасць так званай асіметрыі часу зусім не выглядае дастаткова пераканаўчай. Наадварот, менавіта тое, што час рухаецца толькі ў адным напрамку, фактычна з’яўляецца такім гіпатэтычным, зусім не даказаным пастулатам, які ператварыўся ў нас амаль што ў аксіёму, у пэўную форму догмы. Чаму толькі ў адным кірунку, ад мінулага ў будучае? Гэта выглядае куды менш пераканаўча, чым нават пяты пастулат Еўкліда, што выклікаў у свой час справядлівае сумненне ў М. Лабачэўскага[107]. Згодна таму пастулату прастора мыслілася намі як нейкая, гаворачы словамі Спінозы, працягласць просталінейнай структуры. Але калі не абсалютызаваць пяты пастулат і не прыпісваць

[107] Адкрыцце Лабачэўскім неэўклідавай геаметрыі таксама становіцца куды больш нам зразумелым, калі ўспомніць, што яшчэ раней за Лабачэўскага прыйшоў да гэткага вываду і знакаміты матэматык Гаус, займаючыся практычнай геадэзіяй. Сапраўды, варта толькі супаставіць прамалінейную трыганаметрыю з трыганаметрыяй сферычнай, якімі карыстаюцца геадэзія і астраномія, (сферычная трыганааметрыя – гэта ж і ёсць першы прыклад трыганаметрыі як часткі неэўклідавай геаметрыі!), зусім не цяжка ўжо прыйсці і да такога вываду. Але Гаус, як вядома, устрымаўся ад публікацыі свайго адкрыцця з-за боязі, як ён казаў, перад беатыйцамі (так згодна легендзе называлі сябе некалі жыхары адной з абласцей старажытнай Грэцыі -- Беатыі, якія ганарыліся, быццам бы, сваёю глупотай і невуцтвам). Беатыйцаў, нажаль, прыходзіцца асцерагацца і сёння, асабліва ў нашай няшчаснай філасофіі.

прасторы тое, чаго яна, будучы ўзятай у куды больш шырокім маштабе, можа і не мець (а мець як у Эйнштэйна, напрыклад, структуру крывалінейную), то можна сканструяваць і другія геаметрыі акрамя еўклідаўскай, гэтак жа лагічна не супярэчлівыя, а значыць, і патэнцыяльна рэальныя. Так, напрыклад, з'явіліся так званыя нееўклідавы рыманавы геаметрыі, існаванне адной з якіх і было пацверджана гіпотэзай Эйнштэйна аб крывалінейнасці прасторы, пабудаванай у сваю чаргу на базе ўжо чыста эмпірычнага майкельсонава эксперымента.

Тое ж самае мае месца і з асіметрыяй часу, таксама аж да сённяшняга, здаецца, дня прыйманай намі за нейкую аксіёму, сумніўную ў прынцыпе, падобна пятай аксіёме Еўкліда. Як там мы не маглі раней практычна праверыць яе шляхам, напрыклад, вымярэння, так і ў выпадку з часам мы дагэтуль не можам яшчэ знайсці такога ж эмпірычнага пацверджання менавіта яго сіметрычнасці і, тым болей, яго адваротнага ходу, акрамя толькі, можа, як у фізіцы мікрасвету ці ў зусім ужо несур'ёзным прыкладзе з кінастужкай, запушчанай ў адваротным кірунку. Але лагічна яна цалкам магчымая, г. зн. патэнцыяльна рэальная і рэальная нават у большай ступені, чым цяперашняе здагматызаванае ўяўленне аб абсалютнасці асіметрыі часу. І тады ўжо больш рэальнымі стануць і нашы разважанні аб суадносінах часу і вечнасці і нашы гіпотэзы аб сутнасці развіцця і прагрэсу.

Асабліва востра гэтая нядобра дагматычная канцэпцыя прагрэсу выступае менавіта ў гісторыі, дзе яна набывае і больш канкрэтныя формы нейкіх вытворных, адносна прыватнейшых догмаў (слова "догмы" ўжываецца тут не ў атэістычным сэнсе адмовы дагматыкі ў прынцыпе, а толькі як адмовы фальшывых догмаў, падобных кумірам і ідалам рэлігіі). Так, напрыклад, у якасці такой фальшывай, таўталагічнай, па сутнасці, догмы выступае вядомы тэзіс пра новае, якое заўсёды перамагае старое, што ў свой час нават было аб'яўлена Сталіным, смеху варта, законам, гонар адкрыцця якога ён таксама прыпісваў сабе[108]. Або што гісторыя ніколі, быццам бы, не робіць крокаў назад і г. д. і да т. п.

Наогул, такое незаконна абсалютызаванае разуменне прагрэсу, калі яго аднабаковая асіметрычнасць становіцца не толькі аксіёмай ісціннасці, але нават і крытэрыем каштоўнаснай ацэнкі, разуменне, выклікаўшае ў свой час дастаткова крытычныя і безумоўна справядлівыя пярэчанні акадэміка М. І. Конрада, мае на практыцы свае зусім ужо небяспечныя наступствы. Асабліва прыкметна гэта ў сферы мастацкай культуры з яе рознага гатунку авангардызмамі, дзе так званыя сучаснасць і наватарства, як у памянёнага ўжо Курта Швітэрса, становяцца адзіным ацэначным крытэрыем ісціннасці і прыгажосці. Згодна гэтаму крытэрыю прыгожым і ісцінным можа быць толькі сучаснае, новае і прагрэсіўнае, хоць, напрыклад, у медыцыне бываюць і злавесныя <u>*нова*</u>творы і нават як вынік сіфілісу так званы <u>*прагрэсіўны*</u> паралюш. Такім, і прытым ужо сацыяльным наватворам, дарэчы, у першай палове XX стагоддзя быў у Еўропе і фашызм. Вышэйпамянёнае "тут і цяпер", што прымае часам амаль што рэлігійныя формы ў такога, напрыклад, прадстаўніка адной з сучасных псеўдабудысцкіх сектаў, як Ч. М. Раджнеш, не кажучы ўжо пра некаторыя плыні ў цяперашняй заходняй культуры тыпу сумнавядомай дыянетыкі Хабарда, становіцца сёння адзіным сэнсам і прынцыпам існавання ўвогуле. Кропкавая сучаснасць тыпу hic et nunc (тут і цяпер) сапраўды аказваецца сёння асноўным крытэрыем якасці і каштоўнасці. Добрае толькі тое, што сучаснае. Адкрытая рэклама выгод жаночых кантрацэптываў на тэлебачанні энергічна падмацоўваецца тэзісам: "это так современно!". Нават самыя звычайныя жрыцы прадажнага сексу спасылаюцца ў сваё апраўданне на гэты крытэрый: "я современная женщина". Грамадства пачынае, як ужо гаварылася, нагадваць лодку, якую нястрымна нясе некуды імклівая рака часу, а пасажыры якой бяздумна радуюцца стракатаму мільгаценню берагавых ландшафтаў, засяродзіўшыся толькі на гэтым мільгаценні і не звяртаючы ўвагі на ўсё нарастаючы гул вадаспаду наперадзе. Не раз ужо гучаўшае ў гісторыі "carpe diem" Гарацыя (лаві імгненне) і цяпер некаторымі ўспрымаецца вельмі пазітыўна. Імгненнасць, як і "современность", увогуле становіцца сёння

---

[108] Сталін, будучы безагаворачным у свой час кіраўніком дзяржавы, як бачым, вельмі клапаціўся аб сваім філасофскім аўтарытэце, у адрозненне ад сённяшніх прэзідэнтаў, што клапоцяцца толькі аб сваім рэнамэ ў сферы каратэ ці хакея (тут таксама спрацоўвае тая ж функцыянальная залежнасць грамадства ад часу!).

альфай і амегай ацэнкі існавання. Гэтую разамкнутасць і кропкавасць часу як працэсу існавання быцця якраз і зрабіў асноўным прадметам свайго разгляду Марцін Хайдэгер, выставіўшы ў якасці адзінай рэальнасці на першы план экзістэнцыю імгнення (da ist es, вось!) і адкінуўшы ўбок эсенцыю быцця разам з вывучаўшай яе метафізікай як прадстаўніцу вечнасці і абсалюту.[109] І што гэта ёсць адзіная і менавіта *сённяшняя* рэальнасць, тут ён, між іншым, не памыляўся. Роўна як і не памыляўся, робячы яе асноўным прадметам свайго клопату і трывогі з поваду бязлітаснай логікі выцякаючага адсюль таксама па сутнасці сённяшняга, кропкавага "быцця-да-смерці". Таго самага быцця, ад якога другому вядомаму філосафу-экзістэнцыялісту Жан-Полю Сартру наогул станавілася моташна, як ён сам прызнаецца ў сваім знакамітым рамане "Моташнасць"[110] і дзе спрабуе апісаць гэтае "быццё-да-смерці" ўжо ў вобразнай, мастацкай форме. Абедзьве гэтыя канцэпцыі прымыкаюць, па сутнасці, ужо да суб'ектывісцкага разумення праблемы часу.

Усе гэтыя рысы, разам узятыя, ёсць не што іншае як нарастаючы гул таго самага вадаспаду, злавесныя прыкметы ўпадку па сыходнай галіне сінусаідальнай крывой прагрэсу. Па галіне, на якой пачынае пераважаць ужо эмпедоклава Нянавісць як нейкае ўвасабленне цэнтрабежных, распадных імпульсаў, і дзе сам час рассыпаецца на паслядоўнасць разамкнутых, як у Хайдэгера, паасобных імгненняў, кожнае з якіх аказваецца толькі быццём-да-смерці, г. зн., паасобным быццём толькі адзінкавага індывідуума, калі нават само грамадства ператвараецца, як у Рысмена, у натоўп адзінокіх.. Да такога разумення часу як функцыі працэсу нарастання агульнай энтрапіі прыходзяць, дарэчы, і фізікі, што вывучаюць праблему часу толькі з пазіцый паняцця энтрапіі і пра што цікава пішуць, напрыклад, Дж. Уітрау, Р. Карнап, Д. Грунбаўм, А. Рэйхенбах і І. Хасанаў. Гэтак жа, дарэчы, разумеў праблему часу і знакаміты Н. Вінэр.

І тады ўжо выразна бачнай становіцца не толькі эстэтычная, але і лагічная непаўнавартаснасць і памянёная вышэй аднаснасць такой асіметрычнай канцэпцыі часу. Калі Сусвет, як і некалі Бог у Ансельма, уяўляе сабой нешта адзінае, цэлае, самае дасканалае і нават, згодна Парменіду, сіметрычна-шарападобнае, існуючае, аднак, у часе як выніку працэсу нарастання энтрапіі, то яму, у якасці своеасаблівага дапаўнення да поўнай сіметрыі, павінен быць таксама ўласцівы і процілеглы стан як гэтак жа лагічна неабходная фаза ягонага быцця. Фаза станаўлення як нарастання негэнтрапіі, калі структура пачынае пераважаць над элементамі ці, згодна Эмпедоклу, Любоў над Нянавісцю. І гэта не толькі патрэба метафорыка-эстэтычнай сіметрыі. У лагічным, і нават у чыста матэматычным аспекце ўсё сказанае мае глыбокі сэнс. У матэматыцы, напрыклад, з дапамогай радоў Фур'е даказваецца, што кожная неперыядычная крывая можа разглядацца як толькі частковая галіна нейкай больш шырокай і агульнай перыядычнай крывой, што непасрэдна, як бачым, тычыцца і асіметрычнай часавай стралы. І яна, згодна логіцы, павінна мець сваё процілеглае дапаўненне, г. зн. павінна паўтарыцца, але з процілеглым знакам. Ды і на ўзроўні элементарнай матэматыкі бачна, як рэзка пашыраецца аб'ём адпаведных паняццяў і іх каштоўнаснай ацэнкі, калі мы пераходзім ад апісання, напрыклад, трыганаметрычных функцый вострага вугла да больш шырокага апісання гэтых функцый у межах усіх 360-ці градусаў акружнасці, калі ўжо перыядычна мяняюцца не толькі колькасныя значэнні, але і знакі адпаведных функцый. Зрэшты, увогуле апарат радоў Фур'е выдаецца вельмі прыгодным для логіка-матэматычнага мадэліравання праблематыкі, звязанай з часам. Вядомае з фізікі паняцце прасторы-часу Мінкоўскага таксама прыводзіць да гэткага ж тыпу разважанняў. Мінкоўскі разглядае час як чацвёртую каардынату ў дапаўненне да трох каардынат прасторы, кожная з якіх мае абодва процілеглыя па знаку кірункі. Лагічна меркаваць, што і часавая каардыната павінна мець таксама два розныя кірункі, процілеглыя толькі па знаку. А яшчэ, можа быць, зручней было б стасаваць тут ужо не артаганальную, а палярную сістэму каардынат, дзе цэнтр яе мог бы якраз сімвалізаваць вышэйпамянёную

[109] А нарвежац Т. Х. Эрыксэн, характарызуючы час у эпоху інфармацыі, дык зусім ужо называе гэта тыраніей моманту!

[110] Sartre J.-P. La nausee. Gallimard, 1938.

вечнасць (у гэтым аспекце, дарэчы, магла б быць вельмі цікавай і вядомая ў матэматыцы біпалярная каардынатная сістэма, коратка разгледжаная некалі і намі (93, 69).

Таму і сам Сусвет у якасці быцця выступае перад намі не толькі як адзінства ідэальнага і матэрыяльнага, структуры і элементаў увогуле, але і як рухомае, зменлівае адзінства двух, а пры больш блізкім іх разглядзе і чатырох процілеглых станаў гэтага адзінства. Станаў ужо вядомых нам як фазы развіцця: станаўлення, росквіту, упадку і небыцця. І станы гэтыя стасуюцца тут ужо не да пэўнага канкрэтнага, скажам так, участка лініі прагрэсу на нейкім паасобным, канкрэтным жа ўзроўні іерархічнай структуры Сусвету, а да ўсяго гэтага Сусвету ў цэлым. Аднак, у той жа момант сам гэты Сусвет становіцца чымсьці частковым, канкрэтным, гэтак жа адносным у параўнанні з Сусветам як абсалютным быццём, як, напрыклад, фізічнае паняцце матэрыі і паняцце матэрыі філасофскай у філосафаў-марксістаў або як тыя ж час і прастора фізічныя і час і прастора ў філасофскім сэнсе гэтых паняццяў і тэрмінаў. Бо Сусвет як абсалютнае быццё суадносіцца не з часам, а з вечнасцю, і час на гэтым узроўні пачынае ўжо супадаць з прасторай, амаль што зусім як у памянёнай гіпотэзе Мінкоўскага. Тут, дарэчы, ляжыць самастойная філасофская праблема, якую магчыма, напэўна ж, даказаць падобна геаметрычнай тэарэме і строга лагічнымі метадамі. Калі прастора можа быць, напрыклад, у пэўным сэнсе параўнана са структурай, а час – з living рознымі функцыянальнымі станамі (фазамі!) гэтай структуры ў яе сувязі з элементамі, то ўжо не цяжка ў прынцыпе сфармуляваць гэтую сувязь прасторы і часу і ў больш строгай матэматычнай форме. Але гэта ўжо тэма іншай гаворкі і гаворкі менавіта з прафесійнымі матэматыкамі.

Адначасова мы натыкаемся тут і на рашэнне той самай кантаўскай антыноміі з яго “Крытыкі чыстага розуму”, антыноміі паміж бесканечнасцю і канечнасцю Сусвету, пра якую ўжо ішла размова і якая мае і свой выключна сучасны адпаведнік у асобе вядомай ужо нам тэарэмы Гёдэля, што трактуе аб немагчымасці поўнага і несупярэчлівага апісання некаторай сістэмы без выхаду за яе межы на ўзровень яшчэ больш высокай па рангу сістэмы. Менавіта тут, на гэтай гранічнай, лімітна-інтэгральнай мяжы разумавання мае месца жаданае адзінства, супадзенне вечнасці і часовасці, бесканечнасці і канечнасці, прасторы і часу. Адна справа, як пісаў, чакаючы выканання смяротнага прыгавору, Баэцый у сваім “Суцяшэнні філасофіяй”, – бяздумна плыць па цячэнні прыватнага жыцця з усімі яго прыватнымі ж драбнасткамі, і зусім другая – абняць жыццёвую канечнасць як толькі частку бесканечнага стану, у якім мінулае, сучаснае і будучае зліваецца ў адзіную бесканечную, <u>*вечную сучаснасць*</u>, што з’яўляецца характэрнай асаблівасцю ўжо вялікага Боскага Розуму. Да гэткага абняцця павінна імкнуцца не толькі філасофскае мысленне, але і мысленне кожнага звычайнага чалавека, каб пазбавіцца страху перад нашым асабістым такім кароткім хайдэгеравым быццём-да-смерці.

Пры такой трактоўцы асіметрычнасць часавай стралы губляе свой уяўны абсалютны характар і становіцца толькі адным з прыватных станаў быцця, які толькі здаецца нам абсалютным з прычыны абмежаванасці нашага і асабістага і сацыяльнага, “саборнага” суб’ектыўнага ўспрыняцця, якое здольна ахапіць толькі адзін з напрамкаў часавай абсцысы (толькі ў гэтым аспекце можна было б пагадзіцца з Кантам у яго разуменні часу як суб’ектыўнай катэгорыі!). Час як функцыя працэсу нарастання энтрапіі, г. зн. працэсу ўзмацнення хаатычных тэндэнцый у выніку разбуральнага ўздзеяння элементных узроўняў на ўзроўні структурныя, лагічна павінен быць дапоўнены сваім процілеглым станам як функцыяй негэнтрапійнага працэсу, г. зн. стваральнага, творчага, упарадкаваючага ўздзеяння структурных узроўняў на ўзроўні элементарныя. Гэта як бы два бакі амплітуды хістання нейкага ўмоўнага, грандыёзнага па сваіх памерах маятніка. Або дзве ўзаемазвязаныя процілеглыя фазы ў гэтак жа грандыёзнай рытмічнай пульсацыі. Гіганцкі Сусвет як бы своеасабліва пульсіруе, змяняючы стваральную фазу на фазу разбуральную[111], зноў і зноў

[111] Гэткія выразы, па сутнасці, на такім ўсеагульным узроўні і не падыходзяць: тут мае месца толькі плаўная, спакойная хвалістасць, дзе хваля на галіне негэнтрапійнага яе пад'ёму натуральна і законамерна змяняецца галіной энтрапійнага спаду яе і дзе ўсё адбываецца як бы па законах сваеасаблівай супергіганцкай хвалістай дынамікі, або дынамікі сусвету, як яе азначаў Джэй Форэстэр. Фазы ж менавіта стварэння і разбурэння тыя хвалі набываюць толькі на ўзроўнях такой,так бы мовіць, хвалістай мікрадынамікі, куды можна аднесці ўжо

паўтараючы гэты агромністы, ні з чым не параўнальны па сваёй грандыёзнасці велічны рытм. Гётэ параўноўваў гэта некалі з сэрцабіеннем, калі сістала рэгулярна змяняе дыясталу, а С. Булгакаў – з дыханнем: удых і выдых, удых і выдых, што ўжо задоўга да іх рабілі стараіндыйскія Веды і Упанішады. Нездарма ж яшчэ Платон у сваім “Тымеі” пісаў, што “космас ёсць жывая істота, надзеленая розумам і душой”. А ў “Сафісце” ён, спасылаючыся на Эмпедокла, тлумачыў усё гэта нават і як своеасаблівы цыкл, у першым перыядзе якога кіруе Любоў, а ў другім – Нянавісць[112]. Тое ж самае сцвярджае будызм. А ў адным са знакамітых гімнаў індыйскай Рыгведы гаворыцца, што да стварэння нашага свету не было ні існага, ні неіснага, а існавала толькі Адно (Адзінае), якое *дыхала сабе, не дыхаючы*. Гэты своеасабліва прыгожы вобраз, як і параўнанне з біццём гіганцкага сэрца наогул вельмі шырока ўжываецца ў індыйскай і кітайскай філасофіі (Гётэ, напэўна, і ўзяў яго адтуль), звязваючыся, напрыклад, у апошняй з узаемадзеяннем у працэсе іх мяккага чаргавання вядомых катэгорый мужчынскага ян і жаночага інь (цікава, што сучаснае постмадэрнісцкае еўрапейскае мысленне ў асобе фізікаў Гута і Ліндэ прапануе тут вульгарна-матэрыялістычны вобраз кімсьці перыядычна надзіманага, быццам гумовы шарык, Сусвету). Падыходзіць сюды, хоць і таксама са значным механічным спрашчэннем, і наша параўнанне Сусвету з супергіганцкім маятнікам, тым болей, што маятнік і сам па сабе сімвалізуе час. А сучасны псіхіятр і філосаф Станіслаў Гроф наогул параўноўвае гэты рух Сусвету з нейкім супергіганцкім жа касмічным спектаклем-гульнёй, нечакана выходзячы нават на асноўныя эстэтычныя катэгорыі ўзнёслага, прыгожага, камічнага і брыдкага, і нават вельмі сучаснае заходнееўрапейскае і наша беларускае іх разуменне як своеасаблівых фаз у гэтым руху: фаза станаўлення як перавагі Касмічнага Цэлага з адценнем сумна-нуднаватай, заўсёды аднолькавай абавязковасці (зусім як у Канта!) і фаза распаду яго на часткі як штосьці пачуццёвасвежае, нечаканае і вясёлае (41, 99).

Усё гэта, вядома, толькі вобразныя метафары, хоць яны добра стасуюцца і з уяўленнем Сусвету як бесканечна агромністага арганізаванага, жывога стварэння, у ролі цела якога выступае матэрыяльная прырода, а ў ролі душы – сам Бог. Слова “душа”, вытворнае ад “дух”, сапраўды паходзіць у славянскіх мовах, як мы ўжо бачылі, ад слова “дыханне”. У старагрэчаскай мове, напрыклад, адпаведнае “душы” слова “πνευμα” таксама ўтворана ад дзеяслова ”πνευειν” – дыхаць, а ў лаціне “spiritus” – ад дзеяслова “spirare” з тым жа значэннем. У санскрыце таксама, згодна Веданце-Сутры, Брахман – першапрычына, з якой пачынаецца ўсё, мае тое ж самае значэнне, што і “прана” – дыханне. Гэткі ж сэнс і ў санскрыцкім жа слове “Atman” (успомнім нямецкае “atmen”!). Сувязь паміж словамі “дыхаць”, “душа” і “дух” назіраецца і ў многіх іншых, вельмі далёкіх паміж сабой мовах. Так, стараяўрэйскае слова “нэфеш” (у сваім першапачатковым значэнні “дыханне”) таксама абазначала душу, розум, жыццё, тое ж значэнне мела і арамейскае “руах”. Згодна сведчанню Мірчы Эліадэ, аўстралійцы акрэсліваюць гэтыя паняцці таксама толькі адным словам “вауг” у тым жа значэнні, а на Яве скарыстоўваецца гэткае ж па сэнсу слова “наўа”. Усе гэтыя факты безумоўна не выпадковыя, і іх сэнсавая глыбіня не толькі ў адной іх метафарычнасці.

Параўнанне азначанага працэсу з дыханнем дае, зрэшты, пэўную магчымасць зразумець належным чынам і тое, чаму так цяжка рэалізуецца ў рэчаіснасці адзінства, а тым болей, згодна Гегелю, тоеснасць процілегласцей, выступаючы часцей у форме іх так званай барацьбы. Маркс, а за ім ужо і Ленін, як мы ўжо ведаем, настойвалі на гэтым пераважна з канкрэтна-палітычных інтарэсаў класавай барацьбы. Але тоеснасць гэтая, напрыклад, у выглядзе эстэтычнай гармоніі і прыгажосці з такімі ж цяжкасцямі рэалізуецца і ў мастацкай культуры, ды і наогул ва ўсім нашым рэальным жыцці. Тэадор Адорна лічыў, напрыклад, што ўвогуле існуе толькі негатыўная дыялектыка, г. зн. паміж процілегласцямі мае месца толькі абсалютнае супрацьстаянне. Сучасная, далёкая ад усялякіх метафар і, тым больш, міфалогіі, але дакладная

куды больш канкрэтныя развіццёвыя працэсы ў біялогіі з яе нараджэннем і смерцю, у сацыядынаміцы з яе сацыяльнымі рэвалюцыямі і катастрофамі-ўпадкамі і тым болей у тым жа нашым індывідуальным “быцці-да-смерці”.

[112] Што гэта, як не ганьбаваная сённяшнімі нашымі прагрэсістамі дыялектыка?

фізіка таксама падкрэслівае гэткую перыядычнасць. А. Фрыдман, напрыклад, лічыў ўвесь Сусвет пульсіруючай сістэмай (ён, праўда, не прыдаваў сучаснага дакладнага значэння гэтаму апошняму тэрміну), а С. Хокінг дык і зусім у духу Адорна разумеў гэты Сусвет як нейкую рэзка разрыўную працягласць, надзеленую пачаткам у выглядзе пачатковай кропкавай сінгулярнасці і канцом – амаль што нулявой чорнай дзюры. Для Хокінга Сусвет можа быць вечным толькі ва ўяўным часе.

Метафара з дыханнем, не маючы яшчэ дастаткова строгага лагічнага абгрунтавання такой перавагі барацьбы процілегласцей над іх тоеснасцю, на інтуітыўным узроўні паказвае нам унутраны сэнс такога чаргавання “удыху і выдыху” як у пэўным сэнсе больш нармальнага працэсу ў параўнанні з тым, калі б “удых і выдых” зліліся б у нейкім адным нерухомым і бездыханна “тоесным” стане. Нават ва ўсходніх філасофіях ідэальна-мужчынскае *ян* і матэрыяльна-жаночае *інь* не зліваюцца ў абсалютным нязменным, нерухомым адзінстве, а плаўна чаргуюцца паміж сабой, без аніякай пры гэтым барацьбы. Як піша Т. П. Грыгор’ева, гэты рытм “туды і сюды” ў некаторых даосаў, паслядоўнікаў Лао Цзы, як і асабліва ў крыху пазнейшым тантрызме, набывае нават адкрыта сексуальны характар. Гэта апошняе, дарэчы, не проста модная сёння ў нашы ўпадачныя часы сакавітая метафара, а напоўнены вельмі глыбокім міфалагічным зместам вобраз. І, напрыклад, румынскі філосаф і рэлігіязнаўца Мірча Эліадэ знаходзіць тут прамыя паралелі паміж катэгорыямі неба як сімвалам ідэальнага (*ян*) і зямлі як сімвалам матэрыяльнага (*інь*), з аднаго боку, і канкрэтна-пачуццёвымі вобразамі быка і каровы ў іх прамым сексуальным значэнні, з другога, знаходзячы ўсё гэта ў вельмі дэталяванай форме ў большасці сусветных рэлігій і міфалогій і схіляючыся нават да ўсё такі сумніўнай у цэлым думкі, што менавіта гэткія пачуццёва-канкрэтныя вобразы і былі першапачатковай фазай у працэсе станаўлення рэлігіі (тут зразумелым па аналогіі становіцца сэнс славутых, шакіруючых нават сучаснага крута эмансіпіраванага еўрапейца скульптур са старажытных індыйскіх храмаў у Хаджураху).

Стан такога застылага ў нерухомасці адзінства-тоеснасці зусім лагічна атаясаміўся б тады, як і ўсё, што перастала дыхаць, са станам смерці, а не жыцця. Таму, можа, і супярэчлівая перыядычнасць азначанага працэсу як барацьбы ці хоць бы рытмікі сексуальнага акту не павінна ўспрымацца быццам нейкая сумна-трагічная недасканаласць або сапсаванасць Сусвету і чалавека. І тым болей не як па-маніхейску непрымірымае проціборства дзвюх абсалютна варожых сіл. Гэта нармальны працэс жывога існавання Сусвету і яго адзінага, цэласнага, жывога ж Быцця. Тут хутчэй падыйшоў бы, напэўна, бораўскі тэрмін <u>узаемадапаўнення</u> процілегласцей, а не марксава іх бязлітасна самазнішчальная “барацьба”. Гэта можна было б выразіць і другой, больш блізкай да сутнасці справы метафарай, калі суаднесці фазу ўдыху ўвогуле з перыядам росту і развіцця жывога арганізма, а выдых – з перыядам яго гэтак жа заканамернай дэградацыі. Гэта ўжо зусім нядрэнна ўвязваецца з памянёнымі вышэй негэнтрапійным і энтрапійным працэсамі як двума неадрыўна-сіметрычнымі і ў той жа момант процілеглымі бакамі аднаго і таго ж вялікага працэсу – працэсу існавання вечнага, бесканечнага і зноў такі жывога Быцця. Нездарма і А. Н. Уайтхед таксама параўноўваў Сусвет з нейкім гіганцкім арганізмам, як бы прадбачачы пазнейшыя фармулёўкі Л. Берталанфі з яго агульнай тэорыяй сістэм. А старажытная санскрыцкая “прана” (тое ж містычнае дыханне) цалкам можа быць супастаўлена з паняццем інфармацыі.

Тады становіцца зразумелым, як на самых высокіх структурных узроўнях быцця час страчвае сваю асіметрычнасць і як працэс можа ў прынцыпе рухацца таксама і ў адваротным кірунку, калі ўвесь Сусвет пераходзіць на фазу “ўдыху”, г. зн. перажывае перыяд маладосці і станаўлення, пра што пісаў некалі, выступаючы супраць канцэпцыі яго цеплавой смерці, і пісаў, зрэшты, вельмі справядліва ў сваёй “Дыялектыцы прыроды” нават такі ваяўнічы матэрыяліст, як Ф. Энгельс. У матэматыцы гэты працэс мог бы быць параўнаны з паняццем вытворнай, якая таксама ў працэсе сваіх змяненняў з пераходам праз нуль чаргуе ўласную знакавасць. А ў ліміце гэты рухомы час увогуле ператвараецца ў нерухомую вечнасць, так як сума бесканечна малых велічынь пераходзіць у інтэграл. Тады, па азначэнні старажытнакітайскага філосафа Сэн Цяня, не існуе ні мінулага, ні будучага. Адно ва ўсім, усё ў

адным, а калі і ёсць пэўнае чаргаванне ян і інь як нейкі рух, то і ён двухадзіны – туды і назад, туды і назад, падобна сістале і дыястале сэрца, тым жа ўдыху і выдыху. Або, як у тантрыстаў, пякучасалодкай рытміцы нейкага звышгіганцкага касмічна-інтымнага сусветнага coitus'у.

Паміж часам і вечнасцю няма, такім чынам, той "бесканечнай якаснай розніцы", пра якую з глыбокай горыччу пісаў К'еркегар. З горыччу таму, што Бог тады як увасабленне вечнасці аказваецца аддзеленым ад нас бесканечнай прорвай, пакідаючы нас у трагічнай адзіноце на хвалях аднабакова імклівага і няўмольна канечнага часу. Час і вечнасць, наадварот, ёсць дыялектычныя процілегласці, цесна звязаныя паміж сабой праз плаўную градацыю пераходаў дыялектычна супярэчлівым жа адзінствам. Тое самае і ў аспекце суб'ектыўнага ідэалу. Ужо Аўгусцін Блажэнны зазначаў у сваёй славутай "Споведзі", што "над маёй пераменлівай думкай існуе нязменная, сапраўдная і вечная Ісціна". Прыходзіць на розум тут і Платонава тэорыя ўспаміну, згодна якой працэс пазнання ісціны не ёсць знаходжанне або, тым болей, стварэнне яе ў працэсе практыкі, а проста ўспамін таго, што душа ведала яшчэ да свайго ўцеляснення. Гэта значыць, калі яна яшчэ існавала толькі ў непарушным і вечным царстве ідэй. Час увогуле нагадвае тое, што бачыцца нам звычайна за вокнамі таго самага хуткаснага цягніка. Усё дробнае і блізкае да нас мільгаціць за вокнамі з шалёнай хуткасцю, больш буйныя, аддаленыя дрэвы і лясы праплываюць з саліднай павольнасцю, горы на гарызонце амаль што не рухаюцца, а сонца ўвогуле стаіць нерухома на месцы. Гэтак жа паводзіць сябе і сонца абсалютнай і вечнай ісціны.

Як і прастора, час таксама змяняецца адпаведна сваёй велічыні. Ён, як у прыкладзе з цягнікам, запавольваецца ў залежнасці ад нарастання маштабнасці прасторы і, наадварот, паскараецца, па меры змяншэння гэтага маштабу. У фізіцы мікрасвету часціцы рухаюцца, напрыклад, з хуткасцямі, блізкімі да хуткасці святла, і час іх існавання таксама бязмежна кароткі (увогуле, было б цікава больш строга прасачыць функцыянальную залежнасць паміж часам і прасторай і ў супастаўленні з знакамітымі пераўтварэннямі Лорэнца і канцэпцыяй Эйнштэйна–Мінкоўскага, якія, на першы погляд, сцвярджаюць процілеглае, хаця тут, праўда, неабходна абавязкова ўлічваць і маштаб самога суб'екта, які вымярае і акрэслівае гэты час[113]). І калі абмяжоўвацца толькі такім як бы атамізаваным часам, ператвораным у імклівы ланцужок разамкнутых паміж сабой аднамомантных "вось", пра што пастаянна пішуць і Хайдэгер і Сартр, становіцца зусім зразумелым адчуванне "закінутасці" чалавека ў гэты невядомы і, напэўна ж, чужы і варожы яму Сусвет. Адчуванне, уласцівае кожнаму эгаістычна настроенаму індывіду як часцінцы таго ж самага Рысменава натоўпу адзінокіх. Становіцца зразумелай і пастаянная заклапочанасць гэтых філосафаў і нават іх жах перад гэткім светам усеагульнай "разамкнутасці", дзе існуе толькі кароткае індывідуальнае быццё, якое само ў выніку такой яго атамарнай ізаляванасці ператвараецца ў "быццё-да-смерці", падобнае будыйскай сансары, дыяметральна процілеглай нірване як увасабленню велічна-нязменнага спакою вечнасці.

[113] Увогуле праблема адноснасці і яе вырашэнне ў Эйнштэйна мае не толькі аб'ектыўны, але і мала яшчэ, здаецца вывучаны суб'ектыўны аспект у тым сэнсе, што яна характарызуецца не толькі сваім пэўным фактычна-прыродным зместам, але і сацыяльна-гістарычнай эпохай яе ўзнікнення, як тое, напрыклад, выразна дэманструецца ў мастацкай культуры дынамікай стыляў эпох. Гэткі ж сацыяльна-гістарычны аспект і адпаведная яму стылістычная дынаміка назіраецца, хоць і не так яўна, і ў навуцы і ў эканоміцы. Так у класічнай фізіцы мы ўжо бачылі тое цераз уплыў матэрыялізму. Цікава было б менавіта з гэтага ж пункту погляду прасачыць і працэс пераўтварэння механікі Ньютана ў механіку Эйнштэйна. Нездарма ж апошні так цікавіўся філасофіяй Маха. Не кажучы ўжо пра Эйнштэйна, нават пры чытанні зусім ужо сучасных кніжак Стывена Хокінга пра чорныя дзюры і сінгулярнасныя сусветы міжвольна ўспамінаецца, як ужо гаварылася, малевічаўскі чорны квадрат на белым фоне. Гэта ўсё тыя ж самыя спараджэнні адной і той жа сацыяльна-культурнай эпохі, эпохі мадэрнізму і постмадэрнізму! Тое, што ўсё тут рабілася з дапамогай матэматыкі, яшчэ нічога не значыць, бо і сама матэматыка як частка сучаснай агульнай культуры таксама перажывае той жа эпахальны, залежны ад соцыюму крызіс (81; 82). "Последние исследования в области оснований математики,- піша, напрыклад, вельмі вядомы матэматык М. Клайн, - дошли до той черты, за которой открывается лишь первозданный хаос"(81, 321). А што ўжо робіцца ў сучасным постмадэрнізме з яго проста абагаўленнем хаосу і адмаўленнем не толькі логікі, але і ўвогуле чалавечага розуму! Куды ўжо тут Эйнштэйну з яго абсалютызацыяй рэлятывізму. Усё гэта было б веьмі цікава больш падрабязна і глыбока прааналізаваць з пазіцый менавіта прынятай тут філасофіі цэласнасці і з апорай хоць бы на агульную канцэпцыю і фактаграфічны матэрыял таго ж Піцірыма Сарокіна.

Менавіта таму, дарэчы, і словы “заклапочанасць” і “жах” атрымліваюць у Хайдэгера значнасць амаль што логіка-катэгарыяльную супрацьлегласць у выглядзе яго таямнічай катэгорыі экзістэнцыяла, пра якую ён, аднак, зацята маўчыць. Пра якія ідэалы тут можна гаварыць, калі ўвогуле адсутнічае будучае? Бо толькі ў будучым і могуць узнікаць ідэалы як пэўныя ідэальныя структуры, паўстаючыя перад чалавекам у якасці свядома пастаўленых ім перад сабой ідэальных мэтаў, як агульнай мэты і сэнсу яго існавання (будучае ўвогуле, як убачым пазней, мае ў прынцыпе пераважна ідэальны характар, а мінулае – толькі матэрыяльны!). А ўжо пра нейкі там погляд sub specie aeternitatis, г. зн. з пазіцый вечнасці дык у гэткім кантэксце і ўвогуле не можа быць размовы.

Тое ж, што час у звычайным яго разуменні мае толькі адзін кірунак, з’яўляецца, як ужо было сказана, вынікам успрыняцця яго суб’ектам развіцця, які з прычыны сваёй абмежаванасці не можа ахапіць адначасова ўсе яго фазы і, міжвольна таму абсалютызуючы яе, пачынае лічыць рэальна існуючай толькі адну з гэтых фаз. Кант, аб’яўляючы час суб’ектыўнай катэгорыяй, калі і меў рацыю, то пераважна ў гэтым сэнсе. У нашым выпадку такой фазай аказваецца сыходная фаза развіцця вядомай нам часткі быцця, калі многае пачынае пераважаць над адзіным (успомнім гянонаўскае “царства колькасці!” або “тыранію моманту” ў Эрыксэна), матэрыяльнае над ідэальным, энтрапія над негэнтрапіяй і калі гэтаму працэсу падпарадкуецца ўся неарганічная прырода. І толькі жыццё па-ранейшаму, як у Бергсона, упарта плыве супраць энтрапійнага патоку, што няўмольна нясе нас да таго самага нядобрага вадаспаду. Адсюль і апакаліптычнае прадчуванне наступаючага хаосу і абсурду, якое ператварае наша існаванне ў “быццё-да-смерці”, выклікаўшы жах і заклапочанасць не толькі ў Хайдэгера, але намнога раней яшчэ і ў К’еркегара. Гэта можна было б праілюстраваць зноў такі пэўнай метафарай. Для істот, што пасяліліся на нейкім гіганцкім маятніку і працягласць жыцця якіх куды меншая, чым перыяд і амплітуда хістанняў маятніка, рух яго будзе таксама здавацца пастаянным і толькі ў адным кірунку, заканамерна выклікаючы пачуццё заклапочанасці і вечна трывожнае запытанне, куды ж гэта мы ляцім? Або вядомым, зробленым некалі Стэндалем параўнаннем чалавека з матылькoм-аднадзёнкай, які нараджаецца ўранні і памірае ўвечары і для якога менавіта па гэтай прычыне дзень уяўляецца вечным. Тут, дарэчы, выразна выступае і праблема пазнання ісціны, якое мае апраксіматычны характар і можа здзейсніцца поўнасцю толькі ў ліміце, што прызнаваў і марксісцкі дыялектычны матэрыялізм, хоць і не любіў у сваім ганарлівым самасцвярджэнні гаварыць пра канкрэтныя выпадкі такой сваёй абмежаванасці. Яскрава бачым мы і тую мяжу, за якую яшчэ не пранiклі сваім пазнаннем, і, падобна, як у рэлігіі з яе ідaламі і кумірамі, абсалютызуем аднабаковасць часу як абсалютную ісціну, у той час як ісціна гэта ўсё ж такі дастаткова ў прынцыпе адносная.

Гэта дае нам тады і зусім іншы каштоўнасны крытэрый гісторыі, дзе асновай для той або іншай ацэнкі з’яўляецца ўжо не столькі праслаўтая сучаснасць як момант супадзення з hic et nunc пэўнага канкрэтнага ізаляванага ўчастка на гарызантальнай абсцысе часу, колькі вертыкальная лінія, ардыната, арыентаваная ўжо не на колькасную, а на маштабна-якасную значнасць ацэньванай гістарычнай з’явы, на блізкасць яе да вечнасці як да месца замацавання маятніка (тут ужо больш падыходзячай для параўнання была б, думаецца, палярная сістэма каардынат). Гэта добра відаць на прыкладзе гістарычнага бытавання эстэтычных і мастацкіх каштоўнасцей. Дробныя з’явы, падобна модзе ў адзенні або музычным шлягерам, створаныя толькі згодна крытэрыю сучаснасці, імкліва мільгаюць за вокнамі прагрэсу мастацкай культуры, адразу ж знікаючы за бліжэйшым паваротам гісторыі. Тутмас жа, Фідый, Рафаэль і Моцарт застаюцца нерухомымі зоркамі, пастаянна ззяючымі на небасхіле недзе паблізу зеніту вечнасці. Дарэчы, гэтая блізкасць да вечнасці выступае тут і як функцыя іх гарманічнасці і прыгажосці, г. зн. адзінства іх зместу і формы як ідэальнага і матэрыяльнага. Чым гарманічней і прыгажэй, тым бліжэй да вечнасці. Функцыя вельмі глыбокая па сэнсе і маючая несумненна матэматычны характар. Ды і на самой гэтай гарызантальнай абсцысе часу момант “цяпер” набывае пэўны рэальны сэнс толькі тады, калі ў ім аб’ядноўваюцца ў адзінстве будучае як ідэальнасць і мінулае як матэрыяльнасць. Толькі пры такой умове гэтае сакраментальнае hic et nunc атрымлівае хоць і адносны, але ўсё ж атрыбут рэальнасці. Інакш яно рызыкуе пастаянна

заставацца няхай сабе і спакуслівай часам, але ўсё ж такі зманнай бачнасцю накшталт індуісцка-будысцкай майі. Таму і сама катэгорыя рэальнасці аказваецца такім вось чынам звязанай з катэгорыяй вечнасці. Крыху відазмяніўшы вядомы гегелеўскі афарызм, можна было б увогуле сказаць, што ўсё сапраўды вечнае з'яўляецца рэальным, а ўсё сапраўды рэальнае – вечным. Нездарма ж некалі маладыя каханкі кляліся ў вечнасці свайго кахання, а сёння гэта толькі імгненне, якое, зусім як у Гарацыя, прыходзіцца лавіць. Або проста звычайная, калі ўспомніць вядомы ленінскі выраз, шклянка вады.

Аб'ектыўна ж час, узяты толькі як самая найагульнейшая форма існавання, дзе яно супадае ўжо з катэгорыяй быцця як абсалютнага адзінства ідэальнага і матэрыяльнага (адзінага і многага, космасу і хаосу, інфармацыі і энтрапіі, структуры і элементаў і г. д.!) і дзе няма яшчэ праславутай барацьбы процілегласцей і, значыць, няма змяненняў і руху, – на гэтым узроўні час, як бы застываючы, пераходзіць у свой самы агульны стан і становіцца вечнасцю. Тут ужо і пра гісторыю ўслед за Шчадрыным можна было б ужо на поўным сур'ёзе сказаць, што яна "прекращает течение своё". На гэтым узроўні, дарэчы, само аб'ектыўнае прыходзіць у адзінства з суб'ектыўным, бо і суб'ект у якасці своеасаблівай часткі аб'екта становіцца неадрозным ад свайго цэлага – аб'екта. Гэта якраз тое самае, што ў кітайскай філасофіі называецца дао і азначае не толькі канечны, але і самы першапачатковы стан быцця. Сюды ж можа быць аднесена і будысцкая нірвана. Вечнасць, згодна гэтаму, ёсць адзінае, многае ж – гэта заўсёды хуткацякучы час. Тады знаходзіць сабе, як ужо было сказана, філасофскае тлумачэнне і праблема бессмяротнасці душы, пра якую тэолагі таксама гавораць, што ў сакральны момант нашай цялеснай смерці душа таксама пераходзіць у вечнасць і ўз'ядноўваецца, становіцца адзінай з Богам.

У такім сваім абсалютным або, як гавораць матэматыкі, лімітным, падобным да інтэгралу стане час губляе сваю асіметрычнасць і сам становіцца вечнасцю, ужо дастаткова выразна дэманструючы сваю ўласную функцыянальную залежнасць ад катэгорыі быцця як свайго аргумента. Залежнасць, якая, безумоўна, можа быць апісана і пэўнай аналітычнай формулай. Час па традыцыі заўсёды разглядаўся як аргумент, але з больш шырокага пункту погляду ён і сам выступае як функцыя, функцыя менавіта быцця. Фізікі меркавалі, напрыклад, як піша Дж. Уітраў, што час можа атрымліваць адваротны кірунак пры пераходзе праз нейкую важную канстанту, напрыклад, цераз нуль кельвінаўскай тэмпературнай шкалы ў зону яе адмоўных значэнняў або пры перавышэнні хуткасці святла. Яшчэ, можа, бліжэй да ісціны было б лічыць за такую зыходную кропку пераходу як пункт адліку менавіта азначаны момант адзінства або нават, як у Гегеля, тоеснасці ідэальнага і матэрыяльнага, адзінага і многага, структуры і элементаў і г. д. Зноў жа гаворачы матэматычнай мовай, ролю такога пункта магла б сыграць кропка верхняга экстрэмальнага значэння на графіку нашай сінусаідальнай крывой, дзе вытворная, што якраз і сімвалізуе тут час, абарачаецца ў нуль, мяняючы затым свой знак на процілеглы. Гэта, напэўна, і меў на ўвазе рускі пісьменнік-фантаст І. Яфрэмаў, калі ў сваім рамане "Лезвие бритвы" параўноўваў катэгорыю прыгажосці з нулём. І гэта было б ужо не столькі метафарай, колькі дастаткова дакладнай і строгай, хоць і спрошчанай матэматычнай мадэллю катэгорый вечнасці і часу.

У апошнім выпадку, дарэчы, вельмі добра супалі б і фізічны і чыста філасофскі аспекты праблемы. Больш таго, не толькі філасофскі, але і рэлігійны, калі ўзяць у якасці апошняга, напрыклад, яго пантэістычны варыянт. Калі фізікі і касмолагі прымаюць за магчымую, напрыклад, канцэпцыю пульсіруючага Сусвету А. Фрыдмана, мадэль разлятаючыхся галактык Э. Хабла і, тым болей, гісторыю часу ад вялікага ўзрыву (big bang) да чорных дзюр С. Хокінга і К. Сагана, то блізкім да гэтага аказваецца і метафарычна-пантэістычнае ўяўленне аб Сусвеце ў духу ведыйскага ўдыху і выдыху або сісталы і дыясталы Гётэ. А калі ўжо наогул вярнуцца да парменідаўскага ўяўлення аб Сусвеце як аб найдасканалейшым быцці ў найдасканалейшай форме шара, то можна было б следам за Платонам і дадаць, што быццё гэтае яшчэ і адухоўленае, жывое, паколькі, як у Ансельма, найдасканалейшае не можа быць мёртвым. Таму яно то расшыраецца, то спадае, як бы дыхаючы або пульсіруючы. І ў той жа час мае вечны і бесканечны характар. І ў гэтай гранічна-лімітнай форме яно застаецца самым дасканалым

быццём, як бы там хто ні смяяўся разам з Вальтэрам над дзівачным бедалагам Панглосам, які ўслед за Лейбніцам таксама цвердзіў, быццам бы, штосьці падобнае нават калі самога яго збіраліся вось-вось павесіць.

Куды больш глыбокае абгрунтаванне ў гэтым кантэксце атрымлівае і наша асноўная праблема – праблема ідэалу, гносеалагічныя карані якой выяўляюцца ўжо на гэтым узроўні. Як своесаблівая праява ідэальнага, ідэал аказваецца цесна звязаным не толькі з адзіным, структурай, інфармацыяй і негэнтрапіяй, але і з катэгорыямі вечнасці і часу як асноўнымі кампанентамі і формамі рэалізацыі самога быцця. Калі на самым агульным узроўні быцця час супадае з вечнасцю, то на адносна больш канкрэтных узроўнях ён страчвае, як было ўжо паказана, сваю сіметрычнасць і набывае значэнне пэўнага кірунку, пэўнай фазы сіметрычнага ў прынцыпе працэсу развіцця: фазы станаўлення, калі пераважае ідэальнае, або фазы дэградацыі, калі пераважае матэрыяльнае. Ідэальнае, такім чынам, лагічна звязваецца з будучым, матэрыяльнае ж - з мінулым. Ідэал пагэтаму таксама заўсёды скіраваны на будучае. Усё гэта зноў такі вельмі падобна да хістання маятніка, які ў кропцы яго замацавання нерухомы, але чым ніжэй да яго другога канца рухаецца то ў адзін, то ў другі бок і рухаецца ўсё хутчэй і хутчэй па меры набліжэння да гэтага канца. І тым хутчэй яшчэ праносяцца, толькі мільгаючы перад намі, гарманічна-прыгожыя фазы адзінства супрацьлегласцей, якія так хацелася спыніць нешчасліваму герою бессмяротнага “Фауста” Гётэ.

У гэтым аспекце па-новаму пачынаюць бачыцца катэгорыі *прычыны і выніку* як лагічныя кампаненты больш шырокай катэгорыі каўзальнасці. Паняцце дэтэрмінізму, якое вельмі пашырылася ў новыя часы з развіццём матэрыялістычна трактаванага прыродазнаўства і ўзнікшага на яго аснове тэхнічнага прагрэсу, таксама губляе сваю асіметрычнасць і павінна, зусім як у вядомым прынцыпе Бора, дапоўніцца індэтэрмінізмам, у аснове якога ляжаць ужо катэгорыі *сродку і мэты,* як кампаненты асноўнай тэлеалагічнай катэгорыі. Індэтэрмінізмам, калі і не ў чыста рэлігійна-крэацыянісцкім сэнсе як непасрэднага акту Боскага тварэння ў антрапаморфна-міфалагічным яго разуменні, то, па крайняй меры, як агульнай творча-стваральнай сілы ідэальнага пачатку, як той актыўнасці духу, пра неабходнасць прызнання якой пісаў і пісаў з пахвалой, канспектуючы Гегеля, нават такі неразумнаваяўнічы матэрыяліст, як Ленін. Зрэшты, слова “індэтэрмінізм” сюды не вельмі і падыходзіць, бо ў дакладным сэнсе яно абазначае якраз хаатычна-распадную выпадковасць, а не заканамерную, творча-стваральную сілу неабходнасці, як у нашым кантэксце (так, зрэшты, разумее індэтэрмінізм Прыгожын!). Па сутнасці, менавіта апошняе ёсць дэтэрмінізм як уздзеянне пэўнага творчага закону, пэўнай вышэйшай негэнтрапійнай структуры, а індэтэрмінізмам можна было б назваць, наадварот, разбуральнае ўздзеянне знізу, ад боку матэрыяльна-распаднага хаосу і энтрапіі.

У гэтым жа плане новае, больш шырокае і агульнае разуменне атрымлівае праблема ўзаемаадносін паміж гісторыяй і футуралогіяй. Калі гісторык абапіраецца перш за ўсё на факты мінулага і факты пераважна матэрыяльнага характару, для тлумачэння якіх ён шукае тую ці іншую ідэальную гіпотэзу, то футуролаг, наадварот, засноўвае свае прадбачанні і прароцтвы пераважна на ідэальных, лагічных гіпотэзах, чакаючы на пацвярджэнне гэтых гіпотэз матэрыяльнымі фактамі ў будучым. Нездарма ж яшчэ Карл Ранер, вядомы сучасны хрысціянскі тэолаг, пісаў: Бог прадстаіць нам як абсалютнае будучае. Менавіта тое, дарэчы, і меў на ўвазе Бярдзяеў, калі пісаў, што гісторык заўсёды з’яўляецца прарокам наадварот. Наадварот таму, што гісторык карыстаецца пераважна каўзальным прынцыпам, разглядаючы сучаснасць як <u>вынік</u> <u>прычыны</u>, што ляжыць у мінулым, а футуролаг, якім павінен быць не толькі прарок, але і кожны палітык-практык, будучы прадстаўніком тэлеалагічнага прынцыпу, прымае гэтую сучаснасць як <u>сродак</u>, <u>мэта</u> якога знаходзіцца ў будучым і ёсць не што іншае, як ідэал, як своеасаблівае, паводле Ранера, спараджэнне Бога.

<u>Ідэал і гісторыя.</u> У святле ўсяго сказанага становіцца ў пэўным сэнсе ясней і найскладанейшая праблема працэсу развіцця як асновы гісторыі, у тым ліку і гісторыі грамадства. Замест метафарычна-вобразных спіралей і сінусоід мы бачым тут хоць і складаную, але ў той жа час даволі празрыстую сістэму лагічна-функцыянальных сувязей і залежнасцей паміж усё тымі ж катэгорыямі, што ў самай сваёй агульнай форме былі апісаны намі на схеме с.

46. Гэтыя сувязі і залежнасці маюць прамое дачыненне і да праблемы ідэалу і яго ролі ў гісторыі грамадства. Ужо на самым абстрактным узроўні быцця ўвогуле праславутая барацьба ідэальнага і матэрыяльнага выступае перад намі не як нейкая барацьба амаль што ў фізічным сэнсе, накшталт таго, як гэта мае, напрыклад, месца ў зараастрызме, маніхействе або ў марксізме з яго мордабіццем на барыкадах, а як усяго толькі пэўныя станы аднаго і таго ж адзінага, цэласнага быцця. Пэўныя фазы ў такой яго своеасаблівай пульсацыі, на адной з якіх пераважае фактар ідэальнасці, арганізаванасці, структурнасці, негэнтрапіі, адзінства і г. д., а на другой – фактар матэрыяльнасці, дэзарганізацыі, элементарнасці, энтрапіі, многасці і г. д. Трэба, аднак, не забываць пры гэтым і пра іх супрацьстаянне, бо як і ў канкрэтным жыцці маладосць і старасць таксама ўсяго толькі фазы жыцця аднаго і таго ж чалавека, але жаніцца, напрыклад, якому-небудзь старому грыбу на сакавітай маладусе вельмі неразумна, бо здаровых і моцных дзяцей яны ўжо ніколі не народзяць. Гэта асабліва хацелася б падкрэсліць некаторым нашым маладым палітычным змагарам за адраджэнне Беларусі і беларускай культуры, якія для рэалізацыі гэтага жадання іншых сродкаў акрамя энтрапійнага, сацыяльна-старэчага постмадэрнізму не бачаць ды і не хочуць бачыць.

Паколькі Сусвет уяўляе сабой шматузроўневую іерархічную сістэму, пастолькі азначаная “пульсацыя” яго як вынік несупадзення яго процілеглых палюсоў адбываецца не толькі ў цэлым, але і на яго паасобных узроўнях, прычым адбываецца з пэўнай ступенню самастойнасці на кожным з іх. Так, на гранічна агульным, лімітным узроўні гэтая “пульсацыя” знікае, пераходзячы ў стан абсалютнага быцця, дзе прастора і час зліваюцца паміж сабой у вечнай бязмежнасці і ў бязмежнай вечнасці, што былі названыя Дэкартам і Спінозай адным і тым жа словам-тэрмінам “працягласць”. І дзе само быццё ўжо атаясамліваецца з небыццём, як будзе цвердзіць пазней і Гегель, тлумачачы сэнс слова “станаўленне”. Сусвет як бы замірае ў пякучасалодкім аргастычным імгненні гарманічнага зліцця старакітайскіх мужчынскага ян і жаночага інь, дзе фаустаўскае імгненне парадаксальным чынам якраз і становіцца так пажаданай вечнасцю, пераходзячы ў будысцкую нірвану. Не дзіва, дарэчы, што субстанцыя ў Спінозы, гэтая своеасаблівая causa sui (прычына самой сябе), таксама застаецца вечна нерухомай і ў часе і ў прасторы менавіта таму, што ў якасці істотнага яе атрыбута ён карыстаўся толькі катэгорыяй картэзіянскай працягласці, якая аб’ядноўвала сабой і прастору і час. На адносна ж канкрэтнейшых узроўнях ці, зноў такі гаворачы мовай Спінозы, на ўзроўні ўжо не naturae naturans (прыроды спараджаючай), а naturae naturata (прыроды спароджанай), “удыхі” і “выдыхі” Сусвету становяцца больш прыкметнымі modus’амі, і на іх, так бы мовіць, фоне аказваюцца больш зразумелымі і пэўныя з’явы і працэсы, адзначаныя ўжо не толькі філасофіяй, але і канкрэтна-эмпірычнымі навукамі, як, напрыклад, касмалогіяй, фізікай, біялогіяй і гісторыяй. Так, касмалогія,назіраючы гэтыя з’явы і працэсы, апісвае іх са свайго пункту гледжання ў форме фрыдманаўскага пульсіруючага фізічнага Сусвету або хаблава разбягання галактык. Дарэчы, у касмалогіі філасофскі і фізічны аспекты праблемы мяжуюцца ўжо дастаткова блізка. Там астраномы-касмолагі вылучаюць так званы *маштабны фактар* (80, 500), які звязвае ў адно адлегласць паміж дзвюма кропкамі прасторы і каардынату як частку самой прасторы, дзякуючы чаму сама гэтая каардыната як маштабная мерка становіцца пераменнай велічынёй, нагадваючы гумавую нітку з завязанымі на ёй вузламі, па якіх і адбываецца адлік гэтай адлегласці. У сувязі з гэтым фактарам выводзіцца вельмі важнае паняцце *крытычнай шчыльнасці* (83, 503)Сусвету як пэўнага аднароднага воблака рэчыўных часціц, якія ў залежнасці ад суадносіны іх патэнцыяльнай і кінетычнай энергій узаемна, амаль зусім па Эмпедоклу, то збліжаюцца (прыцягваюцца), то аддаляюцца (адштурхоўваюцца) адна ад другой, што ўжо апісваецца дакладнымі матэматычнымі формуламі. У касмалогіі гэты таямнічы маштабны фактар (а таямнічым ён уяўляецца таму, што блізкі абсалютнаму, лімітнаму значэнню, бо мяжуе ўжо з Сусветам як адзінай, канечнай цэласнасцю) трактуецца як функцыя часу. Але нішто не перашкаджае нам, а нават лагічней, як мы ўжо бачылі, было б і сам час сумесна з прасторай, разглядаць, наадварот, як функцыю маштабнага фактару. І тады час сам становіцца вынікам вышэйазначанага пульсіравання Сусвету, аказаўшыся непасрэдна звязаным з фазамі яго чарговага сціскання і расшырэння і атрымаўшы адсюль і сіметрычнасць

двухнакіраванага працэсу. Працэсу, у якім азначаныя стрэлы-вектары часу пачаргова змяняюць свой кірунак на процілеглы. Час ідзе то ад мінулага да будучага, то, наадварот, ад будучага да мінулага (тут, праўда, і самі гэтыя словы "будучае" і "мінулае" трацяць свой абсалютны сэнс!). У больш жа шырокім, ужо чыста філасофскім плане гэтыя ўзаемазвязаныя працэсы сціскання і расшырэння ёсць не што іншае, як дыялектычны працэс узаемадзеяння структуры і элементаў як агульнага і асаблівага, а значыць, ідэальнага і матэрыяльнага. Такое выв ядзенне катэгорый прасторы і часу ці, гаворачы словамі Спінозы, працягласці, з катэгорыі быцця, трактуючы час як функцыю гэтага апошняга, уяўляецца нам куды больш прымальным, чым прапанаванае В. Вейнікам разуменне гэтых катэгорый як сапраўды ўжо таямнічых метрычнага і хранальнага рэчываў, што міжвольна пачынае нагадваць колішнія цепларод або флагістон.

Гэтак жа і ў галіне фізікі мікрасвету гэтае рухомае, дыялектычна супярэчлівае адзінства ідэальнага і матэрыяльнага выступае таксама як супярэчлівае адзінства хвалі і часціцы дэ Бройля. І тая ж спрадвечна адносная дысгарманічнасць паустае перад намі як славуты прынцып неазначальнасці Гейзенберга, згодна якому два пэўныя станы мікрааб'екта ў прынцыпе не могуць назірацца адначасова. Тое ж самае і з прынцыпам дапаўняльнасці Бора. І гэтак далей.

Толькі тут, на гэтым больш канкрэтным узроўні структуры Сусвету час, як бачым, і набывае сваю славутую асіметрычнасць, ператвараючыся ў знаёмую ўжо нам няўмольна аднабаковую стралу, што сімвалізуе сабой на першы погляд рух як усяго матэрыяльнага свету да цеплавой яго смерці, так і кожнага з нас персанальна да няўхільнага асабістага небыцця. У рэальнасці ж, аднак, час уяўляе сабой усяго толькі адну з памянёных вышэй фаз пульсацыі Сусвету, менавіта фазу "выдыху", што зусім не выключае дзесьці ў бязмерна вялікім часава-прасторавым працягу ў кірунку не толькі мінулага, але і будучыні магчымасці і фазы "ўдыху" як узнікнення і існавання аналагічнай стралы, але стралы ўжо процілеглага напрамку, звязанага не з гібеллю, а са станаўленнем. Гэта нават не працэсы "маладзення" і "старэння" Сусвету, якія мелі б сваёй перадумовай усё ж такі і яго смерць як перарыў неперарыўнасці, а проста формы бесперарыўнага, вечнага, хоць і пульсіруючага існавання яго як своеасаблівага хістання ці вагання. Смерць жа як азначаны перарыў неперарыўнасці існуе толькі на адносна куды больш ніжэйшых і канкрэтных узроўнях яго існавання, дзе гэтае ваганне набывае ўжо характар перарыўнасці. Так, напрыклад, згодна Бібліі, смерць увайшла ў свет толькі пасля грэхападзення, да гэтага ж існаваў толькі рай як бесперарыўная вечнасць. Такое разуменне быцця Сусвету пад катэгорыяй вечнасці сёння, калі наша цывілізацыя ахоплена змрочным песімізмам і калі нават сярод тэолагаў услед за Ніцшэ пачалі чуцца галасы аб смерці самога Бога, як гэта мае месца ў так званай тэалогіі "смерці Бога" (яе прадстаўнікі Т. Альтыцэр, Г. Ваганян, Г. Кокс разумеюць, праўда, гэтую смерць усяго толькі як смерць традыцыйна трактаванага транцэндэнтна-асабістаснага Бога і пераход яго, так бы мовіць, на больш сучаснае тлумачэнне яго як Бога пантэістычна-іманентнага), – такое разуменне здаецца нам вельмі актуальным, аптымістычным і абнадзейваючым.

Сапраўды, калі абмежавацца нават толькі агульнавядомымі трыма ўзроўнямі структуры Сусвету, а менавіта, неарганічным, біялагічным і сацыяльным, то і тут выразна бачыцца розніца ва ўласцівых ім працэсах развіцця. Калі існаванне неарганічнай прыроды цалкам падпарадкуецца другому закону тэрмадынамікі, надаючы і часу як праяўленню гэтага закона характар аднанакіраванай стралы, то біялагічнае жыццё як адносна самастойны структурны ўзровень Сусвету мае свой уласны, негэнтрапійны кірунак развіцця. Таму Э. Шрэдынгеру прыйшлося, апісваючы жыццё з пункту погляду фізікі, характарызаваць жывыя істоты як своеасаблівыя негэнтрапійныя помпы, дапускаючы і ў іх існаванне чагосьці тэлеалагічнага, чымсьці падобнага да максвелаўскага тэрмадынамічнага дэмана (астранам жа Дж. Джынс, зыходзячы з пазіцыі энтрапіі, парадаксальна акрэсліваў жыццё, наадварот, як хваробу планеты, а М. Нордау дык і цывілізацыю як сацыяльную структуру лічыў своеасаблівай ракавай пухлінай на целе жывой прыроды, што таксама па-свойму вельмі падобна да ісціны!). У парушэнне другога пачатку тэрмадынамікі жыццёвы працэс сапраўды скіраваны ўжо супраць энтрапійнага патоку, чаму Бяргсон і параўноўваў яго з плыўцом, плывучым насустрач цячэнню. У Бяргсона,

дарэчы, ёсць і другое параўнанне жыцця з істотай, што жадае ўзляцець у вышыню насуперак зямному цягаценню, далейшым працягам чаго аказваецца сам Бог у выглядзе фантана-фейерверка, што няспынна фантаніруе жыццём, якое ў канцы траекторыі ўзлёту, аднак, усё ж такі падае ўніз пад уплывам сілы цяжару. А заснавальнік агульнай тэорыі сістэм Л. Берталанфі ўвогуле азначаў жыццё як нейкае падабенства полымя, што, пастаянна гаснучы і адраджаючыся, застаецца тым не менш заўсёды пастаянным, зноў набліжаючыся да бяргсонава параўнання Бога з фантанам-фейерверкам.

Жыццё ў параўнанні з неарганічнай прыродай ўтварае адносна больш высокі ўзровень структуры Сусвету, як бы наступную ступень эвалюцыі ў сэнсе Тэйяра–Вярнадскага. Аднак гэтая ступень не ёсць нейкі плаўны ўчастак паступовага нарастання негэнтрапійнай арганізаванасці, што як бы працягвае сабой арганізаванасць ніжэйшага ўзроўню. Гэта была б занадта простая і замоцна ідэалізаваная (у матэматычным сэнсе слова) карціна Сусвету. На справе адносіны паміж гэтымі пластамі маюць характар амаль што сапраўднай барацьбы або, па крайняй меры, жорсткага процістаяння. Плаўнасць пераходу ад аднаго да другога захоўваецца тут толькі на колькасным мікраўзроўні. На якасным жа назіраюцца рэзкія скачкі, як і прадказваў некалі Гегель.

На мікраўзроўні, напрыклад, вірусы могуць разглядацца і як жывыя істоты і як разнавіднасць крышталяў складанай будовы. Ды і звычайныя крышталі, як мы ўжо бачылі, таямніча ўпарадкаваныя і здольныя нават расці, у выпадку каштоўных самацветаў нагадваючы нават своеасаблівыя каменныя кветкі прыроды. Але на макраўзроўні – жорсткае супрацьстаянне, у працэсе якога неарганічная прырода ў параўнанні з жыццём выглядае сапраўдным хаосам. У той жа час само жыццё актыўна і няшчадна спажывае неарганічную прыроду, і нездарма Джынс называў жыццё хваробай планеты. Падобнае процістаянне, зрэшты, назіраецца і ва ўнутранай структуры самога жыццёвага пласта ва ўзаемаадносінах паміж светам раслін і жывёламі. Пратыст Euglena viridis, напрыклад, таксама можа разглядацца і як расліна і як жывёла, быццам яднаючы сабой абодва царствы. Але ў цэлым і тут існуе тая ж самая барацьба ўжо паміж фаунай і флорай, у выніку якой жывёлы проста жывуць за кошт раслін, бязлітасна паядаючы гэтых апошніх. Крывыя, што апісваюць працэс развіцця жывёл звязаны з аналагічным працэсам раслін амаль што адваротнай функцыянальнай залежнасцю. Так, напрыклад, козы, надзвычай размножыўшыся на Кіпры і ў Ліване, як сведчаць гісторыкі, вельмі збяднілі тамашнюю багатую ў старажытнасці флору (куды падзеліся, напрыклад, славутыя ліванскія кедры Біблії?). У цэлым біясфера, як яе называў В. Вярнадскі, з’яўляючыся своеасаблівай надбудовай над сферай геахімічнай і, згодна яго думцы, яднаючыся з ёю ў адзінае цэлае, у той жа час заключае ў сабе і азначанае вышэй супярэчлівае процістаянне гэтай апошняй.

Тую ж самую карціну можна назіраць і ва ўзаемадзеянні біялагічнага і сацыяльнага ўзроўняў структуры свету. Тут гэтае супрацьстаянне адчуваецца надзвычай востра яшчэ і таму, што мяжа паміж абодвума структурнымі пластамі праходзіць праз чалавека, дзелячы яго самога на вядомыя ўжо Арыстоцелю сацыяльную і жывёльную часткі. Супрацьстаянне паміж дзікай прыродай і грамадствам настолькі вострае, што разрывае і самога чалавека. І ў чалавеку заключана як бы дзве самастойныя праграмы дзейнасці (вядомы ўкраінскі ўрач-кібернетык М. Амосаў увогуле акрэсліваў чалавека як такую менавіта дзвюхпраграмную істоту). Фейербахаўскія анёл і звер у чалавеку не толькі не ўжываюцца, але і няшчадна варагуюць паміж сабой. Яшчэ апостал Павел скардзіўся рымлянам, што ў членах сваіх ён бачыць іншы закон, чым у розуме сваім. Закон, які прымушае яго рабіць тое, што ён не хоча, і не рабіць, што хоча. Яго сучаснік рымскі паэт Катул тое самае выразіў у геніяльным, абяссмерціўшым ветрагонную Лесбію вершы “Odi et amo” (“Ненавіжу й кахаю”) і натхніўшым ужо нашага сучасніка нямецкага кампазітара К. Орфа стварыць на гэтую ж пакутліва-вострую тэму сваю славутую “Carmina burana”. Чалавек пад уздзеяннем ідэалу можа насуперак інстынкту самазахавання ісці нават на верную смерць, як гэта робяць сёння ісламскія джахіды.

Але ён жа можа і ператварыцца ў вельмі несімпатычную жывёліну. У адным з фільмаў рэжысёра І. Бергмана жанчына прызнаецца каханку, што калі яе хацеў згвалціць злачынца, яна

са здзіўленнем адчула, што не толькі не палохаецца і не злуе, але, наадварот, нават востра жадае гэтага і з нецярплівасцю чакае, калі ён “увойдзе ў яе”. Нешта падобнае, дарэчы, намнога раней за Бергмана апісаў і Леанід Андрэеў у нашумелым апавяданні “Бездна”. Мучыўся той жа праблемай і Леў Талстой, калі ўспомніць яго славутую “Крэйцэраву санату” або яшчэ больш характэрнае ў гэтым сэнсе апавяданне “Д’ябал”. А ў вядомым амерыканскім кінафільме “Асноўны інстынкт” з выдатнымі, зрэшты, выканаўцамі галоўных роляў Шарон Стоўн і Майклам Дугласам сексуальнасць вельмі ўжо наглядна дэманструецца ў якасці наогул адзінага актыўнага стымулу жыццядзейнасці чалавека. Цяжка рэалізавацца ідэалу ў абставінах такой раздвоенасці. У звычайнай, нармальнай, здавалася б, сям’і таксама заўсёды нябачна прысутнічае гэтая праблема (успомнім зноў такі добра пастаўлены фільм Стэнлі Кубрыка “Глядзі з адкрытымі вачыма”). І ў той жа час якую высокую асалоду дае нам і як высока цэніцца сапраўднае чалавечае каханне, калі дзве гэтыя, здавалася б, так супрацьпастаўленыя адна адной праграмы зліваюцца ў сапраўды боскай, гарманічнай, але так рэдка, на жаль, сустраканай сімфоніі. І няхай гэта толькі імгненная асляпляльна-пякучая ўспышка, але чалавеку так хочацца, каб яна цягнулася вечна, як чароўна-таямнічы водбліск той самай вялікай Вечнасці, Вечнасці Быцця! І, нарэшце, на самым звычайным, бытавым узроўні жыцця мы сустракаемся з гэтай непрыемнай раздвоенасцю ў сітуацыях, калі прыходзіцца выбіраць паміж маральна пазітыўным, але вельмі нявыгадным для сябе персанальна, або выгадным і прыемным, але вельмі непрыгожым з маральнага пункту гледжання ўчынкам. Сёння гэтая ўнутраная дысгармонія ў іранічнай форме нават знайшла выраз у вядомым пытанні: “калі ты такі разумны, чаму ж ты такі бедны?”. Або ў той зусім ужо парадаксальнй, хоць і частай, на жаль, сітуацыі, калі разумным чалавекам бачыцца амаральны падонак, а чалавек сумленны – апошнім дурнем.

Уся гэта вострая супярэчлівасць спецыфічна адбіваецца і на створанай чалавекам культуры і на самой прыродзе, пра што пераканаўча пісалі ў свой час і М. Хайдэгер і французскі даследчык экалагічнай праблемы Ф. Сен-Марк. Паміж соцыумам і прыродай таксама існуе непрымірымае, здавалася б, супрацьстаянне, адзначанае ўсё больш і больш абвостранай экалагічнай праблематыкай. У той жа момант, аднак, яно і здымаецца, калі паглядзець на прыроду і грамадства як на адзінае цэлае. Гэта робіць, напрыклад, У. Вярнадскі, уводзячы новае паняцце ноасферы ў якасці своеасаблівага працягу біясферы як раўнапраўнай часткі адзінага касмічнага цэлага. На гэтых пазіцыях стаялі, дарэчы, не толькі прыродазнаўцы У. Вярнадскі, Дз. Мендзелееў, І. Сечанаў і К. Цыялкоўскі, але і такія рэлігійныя філосафы-касмісты, як У. Салаўёў, П. Фларэнскі і М. Фёдараў. У культуры ж такая спецыфічная дыялектычнасць гэтага супрацьстаяння выступае з найбольшай сілай і выразнасцю, асабліва калі ўзяць яе ва ўсёй цэласнасці і, адначасова, супярэчлівасці яе ўнутранай структуры. Калі матэрыяльны і духоўны яе пласты або ўзроўні сапраўды як бы выразна процістаўляюцца адзін аднаму, то ў сярэдзінным, менавіта мастацкім яе пласце гэтыя два моманты аб’ядноўваюцца ў адзінае цэлае, дасягаючы тут у пэўныя перыяды сапраўднай гармоніі, бласлаўлянай эстэтыкамі пад назвай катэгорыі прыгожага. Нездарма ж Чарнышэўскі акрэсліваў прыгожае як жыццё, а Кант увогуле ставіў яму ў адпаведнасць аб’ектыўную катэгорыю мэтазгоднасці-дасканаласці як найвышэйшай формы Быцця.

Характэрна, што тут таксама выразна выступае знаёмая нам ступенчатая іерархічнасць азначаных падсістэм. На ўзроўнях узаемадзеяння, напрыклад, жывой і неарганічнай прыроды апошняя паўставала перад намі як больш высокаарганізаваны ўзровень, у параўнанні з якім неарганічная прырода ўспрымалася як бязладны хаос (мы бачылі, аднак, што і там назіраецца аналагічная супярэчнасць, напрыклад, паміж аморфным і крышталічным рэчывамі). Паміж сацыяльным і біялагічным станамі жыцця выяўляецца аналагічная сітуацыя: біялагічнае жыццё ў параўнанні ўжо з сацыяльнай сістэмай у сваю чаргу дзейнічае як неарганізаваны хаос і, напрыклад, пераход грамадства на біялагічны ўзровень разглядаецца як пэўны распад і пагібель сацыяльнай сістэмы з ператварэннем грамадства ў жывёльны статак, хоць з больш агульнага пункту погляду і ў статку, як адзначаюць этолагі, пануе свой пэўны, дастаткова высокі ў параўнанні з неарганічнай прыродай парадак.

Тут сапраўды мы бачым тую ж самую барацьбу супрацьлегласцей, якую яшчэ Кант лічыў невырашальнай, прыпісваючы ёй антынамічны характар, а Гегель імкнуўся вырашыць шляхам выяўлення ў ёй моманту гарманічнага адзінства гэтых супрацьлегласцей ці нават іх тоеснасці. Менавіта яна выступала ўжо перад намі і ў гісторыі філасофіі ў форме барацьбы ідэалізма і матэрыялізма, і ў прыродазнаўчых навуках у выглядзе процілегласці паміж інфармацыяй (негэнтрапіяй) і энтрапіяй, і ў агульнай тэорыі сістэм паміж структурай і элементамі. Цікава, што калі з больш шырокага пункту гледжання, як, напрыклад, з пазіцый фізікі або, тым болей, агульнай тэорыі сістэм тут на першы план высоўваецца момант адзінства і нават гарманічнасці (гамеастазіс у кібернетыцы і тэорыі сістэм), то ў сацыяльным аспекце галоўным становіцца момант супрацьстаяння аж да насычанай узаемнай нянавісцю класавай барацьбы ў Маркса і яго ідэйных нашчадкаў.

Гэтым жа тлумачыцца і вядомае меркаванне пра гісторыю як сінусаідальную крывую, дзе працэс развіцця ідзе не па спакойнай гарызантальнай прамой, а ўвесь час перажывае як бы сутаргавую сінусоідападобную перыядычнасць, якую вядомы ўжо нам О. Шпенглер параўноўваў з порамі года, дзе "лета" аказваецца вельмі непрацяглым і, што галоўнае, з цягам часу яно, калі прадоўжыць гэтую метафару, становіццв ўсё карацейшым і карацейшым. Клімат у соцыуме пагаршаецца з кожнай эпохай і, напрыклад, сёння ў заходняй постмадэрнісцкай філасофіі ўвогуле лічыцца, што наступіў перыяд панавання агульнага хаосу ў прыродзе і тым болей у соцыуме. А П. Слотэрдайк напісаў нават з гэтай прычыны ўслед за Кантам книгу пад красамоўным назовам "Крытыка *цынічнага* розуму" (курсіў тут наш – М.К.)[114].

Увогуле, калі ўзяць крайнія варыянты магчымага рашэння гэтай праблемы, то згодна першаму з іх грамадства, пастаянна знаходзячыся ў тоесным сістэмным адзінстве і гармоніі ўсіх сваіх структур і элементаў, як і ўвесь Сусвет увогуле, павінна было б існаваць як штосьці вечнае і нязменнае. Так, напрыклад, разумеецца царства Божае ў тэалагічным яго разуменні. Гэтак жа, па сутнасці, трактавалася грамадства і яго гісторыя, як гэта ні здасца дзіўным, і ў марксісцкай філасофіі, дзе рэальная гісторыя разумелася як яшчэ ўсяго толькі перадгісторыя, а сама гісторыя павінна была распачацца толькі пасля рэвалюцыі, гэтага славутага Энгельсава скачка з царства неабходнасці ў царства свабоды, што азначала поўнае яднанне ідэальнага з матэрыяльным ці, інакш, рэалізацыю камуністычнага ідэалу (сам камунізм, зрэшты, якраз і меркаваўся быць такім гарманічным адзінствам). Пасля гэтага сапраўды, як у Шчадрына, гісторыі заставалася толькі "прекратить течение свое". Згодна другому варыянту, пашыранаму зараз на Захадзе, асабліва пасля К. Попера і Ф. Хайека, гісторыя ўвогуле ўяўляе сабой толькі абсурд і "расхрыстаную імправізацыю", як яе характарызаваў у свой час яшчэ А. Герцэн. Памянёная ж сінусоіда рэальнага гістарычнага развіцця можа разглядацца як нейкі сярэдні варыянт, што якраз і адлюстроўвае славутую барацьбу процілегласцей, якая і ў прынцыпе не павінна прыходзіць да раўнавагі і поўнай гармоніі. Нават чыста матэматычны, ідэальна-правільны яе варыянт сведчыць аб тым, што існуе нейкая няўзгодненасць паміж верхнім і ніжнім узроўнямі сістэмы Сусвету. Цікава, што ў Гумілёва аналагічная лінія развіцця прымае характар хутчэй таго, што ў электратэхніцы завецца графікам пілападобнага напружання. Росквіт этнасу і яго так званая акматычная фаза з яе імкненнем да рэалізацыі ідэалу і ўзнікненнем гарманічнага чалавека прыходзіцца непасрэдна за фазай імклівага ўзлёту пад уплывам пасіянарнага штуршка. Фаза ж сыходнага руху пасля надлому распадаецца на шэраг больш дробных паасобных перыядаў, такіх як інэрцыйная фаза, заселеная так званымі ўжо далёка негарманічнымі субпасіянарыямі, фаза абскурацыі, фаза рэгенерацыі і нарэшце канчатковая фаза рэлікту, і ўсё гэта цэніцца аўтарам адпаведна ўсё ніжэй і ніжэй.

Калі б такая абсалютная, гарманічная ўзгодненасць існавала, то наш графік працэсу яе існавання выглядаў бы ўжо не як нейкае падабенства сінусоіды, а як ідэальна прамая, злавеснасупакоеная гарызанталь, падобна прамой на дысплеі медыцынскага кардыёграфа, дзе яна з горкай несумненнасцю абазначае ўсяго толькі смерць пацыента. Але ў рэальнасці і жывая

---

[114] Ёсць на Захадзе і фільм пад назвою таксама з іранічным намёкам на Канта "Светлае ззянне чыстага розуму", дзе бедны наш розум паказаны зусім ужо ў стане шызафрэнічнага вар'яцтва.

сінусападобная крывая грамадскага развіцця, як мы толькі што бачылі ў Гумілёва, не ёсць нейкая правільная матэматычная сінусоіда, а мае нераўнамерны, быццам сутаргавы характар. І пры гэтым, што яшчэ характэрней, чым бліжэй да сучаснасці, тым аргастычныя моманты верхняга экстрэмуму становяцца ўсё карацей і карацей і з ўсё меншай і меншай выражанасцю. Гэта трактавалася звычайна, як сімптом нейкага агульнага паскарэння працэсу развіцця, паскарэння гісторыі ў цэлым і апісвалася нелінейна, г. зн. у выглядзе не ўзыходнай прамой, а крывой экспаненцыяльнай, якая, груба кажучы, з кожным момантам усё круцей і круцей паварочвае да гары. А Р. Абдзееў, напрыклад, увогуле апісваў яе як трохмерную спіраль, усё імклівей узыходзячую ўгару па той жа экспаненцыяльнай утвараючай, усё бліжэй і бліжэй падыходзячы да вертыкалі, пакідаючы зусім неазначаным і невядомым, што ж там хаваецца, чакаючы нас, менавіта на гэтай вертыкалі.

Калі ўвогуле падыйсці да гэтай праблемы больш строга, то, думаецца, лагічней было б дапусціць, што гэтая агульная лінія прагрэсу ўяўляе сабой не ўзыходную бесканечную прамую, як меркаваў калісьці Кандарсэ, і не спіралепадобную экспаненту з апраксімацыяй да вертыкальнай восі, як у Абдзеева, а цэлы цыкл ці хоць бы адну галіну нейкай таксама сінусоіды, але куды больш шырокага маштабу. Галіну, блізкую да звонападобнай гаусавай крывой з тэорыі верагоднасцей, таксама са сваім пачаткам, росквітам, упадкам і канечным распадам, але адносна ўжо ўсяго чалавецтва ці, па крайняй меры, нейкай значнай яго часткі на пэўным тэрытарыяльным рэгіёне, як, напрыклад, Еўропа і яе культура. На фоне гэтага гіганцкага суперцыклу адзначаныя Шпенглерам, Тойнбі і Сарокіным больш дробныя цыклы ці сінусаідальныя хвалі на лініі сацыяльнага прагрэсу, адпавядаючыя паасобным цывілізацыям, уяўляюцца як толькі своеасаблівыя “абертоны” на гэтым вітку вялікай сінусаідальнай крывой. Аднак і ў такім суперцыкле назіраюцца тыя ж характэрныя асаблівасці, што і на цывілізацыйных цыклах больш дробнага маштабу. Там, згодна Сарокіну (ды і не толькі Сарокіну: як было ўжо сказана, гэткае разуменне гістарычнага працэсу назіраем і ў Гегеля, і ў Віка і нават у старажытных Платона з Эмпедоклам), зноў жа на першай, пачатковай фазе такога цыклу, як мы ўжо бачылі, мае месца перавага ідэальнага над матэрыяльным, на фазе росквіту – іх гарманічнае адзінства, на фазе ўпадку – перавага матэрыяльнага над ідэальным і, нарэшце, на фазе канечнага распаду – іх поўнае, хаатычнае супрацьстаянне, толькі куды больш шырокага маштабу.

Разглядаючы гісторыю заходнееўрапейскага грамадства і яго культуры ў цэлым і ў такім больш агульным аспекце, можна меркаваць, што яна якраз і пацвярджае такое лагічнае дапушчэнне. Ранні перыяд гэтай гісторыі ў цэлым, з больш шырокага, агульнаеўрапейскага пункту гледжання менавіта і характарызуецца рэлігійна-міфалагічнымі формамі культуры з іх надзвычай высокім узроўнем няхай сабе і першабытнай, але духоўнасці і крайнім прымітывізмам і сціпласцю матэрыяльнага жыцця. Пра гэта пісаў, напрыклад, Ясперс, уводзячы ў навуковы ужытак паняцце асявога часу гісторыі. І ў агульнасацыяльным аспекце назіраюцца тады надзвычай шырокія грамадскія і дзяржаўныя структуры, аб’ядноўваючыя на рэлігійнай базе шматлікія этнасы і народы і дэманструючыя перавагу агульнага над асаблівым, ідэальнага над матэрыяльным (морганаўскі першабытны камунізм, антычныя імперыі, сярэднявечная імперыя Карла Вялікага і вядомая Кіеўская Русь, якія самі перажываюць больш дробныя цыклы-абертоны свайго ўласнага індывідуальнага, так бы мовіць, развіцця). Гэты перыяд услед за Шпенглерам можна было б назваць вясной агульнаеўрапейскага соцыякультурнага рэгіёну, якой у эстэтычным аспекце адпавядае, як ужо нам вядома, катэгорыя ўзвышанага.

Зусім без цяжкасцей вызначаецца тады і законна наступіўшы пазней самы яркі перыяд агульнага росквіту еўрапейскай культуры, яе лета, якое прыпадае якраз на эпоху Адраджэння і для якога характэрны быў стан ужо гарманічнага адзінства ідэальнага і матэрыяльнага. Стан гэты асабліва выразна выступае перад намі ў мастацкай культуры той эпохі, адпавядаўшай эстэтычнай катэгорыі прыгожага як суб’ектыўнага адпаведніка аб’ектыўнай катэгорыі дасканаласці. У плане агульнасацыяльным менавіта ў гэты перыяд утвараюцца найбольш гарманічныя і ўстойлівыя сацыяльныя структуры, вядомыя пад назвай нацый, у якіх духоўнае і

матэрыяльнае, агульнае і асаблівае, грамадскае і асабістае таксама складаюць гарманічнае адзінства[115]. Гэткая ж цэласнасць і ўстойлівасць характарызуюць таксама і менавіта нацыянальныя культуры. У чыста ж філасофскім агульнабыццёвым аспекце нацыя ўяўляе сабой найбольш *рэальны* тып сацыяльнага быцця, што адпавядае агульнафіласофскай катэгорыі *рэальнасці*, гэтай найважнейшай катэгорыі прынятай тут логікі быцця. Менавіта ў гэты перыяд утвараюцца і нацыянальныя дзяржавы. Тады ж французскім мысліцелем Бадэнам фармулюецца і надзвычай важнае і дарагое для нас сённяшніх паняцце дзяржаўнага суверэнітэту.

Перыяд жа заходняга грамадства і яго гісторыі пасля Рэфармацыі і Рэнесансу, так званы перыяд Новага часу, характэрны паступовым развіццём матэрыялізму і ўзнікненнем прамысловасці (англійскі прамысловы пераварот), на жаль, вельмі падобны ўжо да пачатку агульнага ўпадку, калі паглядзець на фантастычна бурнае развіццё матэрыяльнай культуры, паступовую секулярызацыю царквы і, нягледзячы на зноў жа больш прыватныя (абертонныя!) усплёскі соцыякультурнага развіцця, агульнае збядненне і дэградацыю культуры духоўнай. Гэта ўжо зусім выразна праяўляецца сёння хоць бы ў імкліва набіраючы сілу бяздушна тэхнакратычнай глабалізацыі і эгацэнтрычным постмадэрнізме, адмаўляючым не толькі ідэал, але і ўвогуле духоўнасць у прынцыпе, уяўляючы сабой сапраўдную, як піша Ж. Ліпавецкі, эру пустаты. Гэта можна было б зноў такі метафарычна характарызаваць услед за Шпенглерам як восень і восень ужо дастаткова познюю і глыбокую. Прычым і тут узнікаюць тэндэнцыі да сацыяльнага аб'яднання, але аб'яднання ўжо на базе матэрыяльнай, на базе нястрымнага фінансава-імперскага глабалізму, што у пагоні за матэрыяльна-грашовай выгадай быццам Джагернаўтава калясніца няшчадна трушчыць пад сабой суверэнітэты нацыянальных дзяржаў, а заадно і іх нацыянальныя культуры. Побач з ужо добра ўсвядомленай экалагічнай небяспекай такой глабалізацыі, постмадэрнізм уяўляе сабой, дарэчы, гэткую ж небяспеку і для культуры, у асаблівасці культуры духоўнай. Усё гэта дае ў сукупнасці небезгрунтоўную аснову для пэўных песімістычных высноў адносна магчымасці і поўнай пагібелі чалавечай цывілізацыі, асабліва калі ўспомніць не толькі памінаную ўжо вышэй цеплавую смерць Сусвету, але і прадраканую пазнейшымі фізікамі так званую пост'ядзерную зіму, што павінна, як быццам, наступіць пасля ядзернай вайны. Больш таго, і самому чалавеку пагражае вельмі магчым[116]ая верагоднасць вырадзіцца ў апісаную Дэсмандам Морысам агрэсіўную голую малпу, пераважаючую ўсё жывое ўжо не мозгам сваім, а геніталіямі.

Але на шчасце сённяшні глабалізм пакуль што бярэ тут на сябе занадта многа, прэтэндуючы на агульначалавечае, сусветнае значэнне. Азначаны нядобры працэс адносіцца ўсё такі толькі да культуры еўрапейскай, і застаюцца яшчэ іншыя культурныя рэгіёны на земным шары, з якіх, напрыклад, ісламскі рэгіён выразна перажывае зараз, наадварот, перыяд пад'ёму, характэрнага для агульнага соцыякультурнага адраджэння з яго зусім па-сарокінску перавагай духоўнага соцыякультурнага фактару над матэрыяльным. Гэта было адзначана С. Хантынгтанам у яго нядаўняй канцэпцыі канфлікту сучасных культур, канцэпцыі, дарэчы,

---

[115] Трэба, аднак, увесь тут час памятаць, што ўсё гэта так успрыймаецца толькі з агульнафіласофскага пункту гледжання. У больш жа канкрэтным сацыяльна-гістарычным масштабе і тут можна бачыць, быццам, пры ўзрастанні павелічэння сацыялагічнага мікраскопа дастаткова рэзкія кантрасты, як тое апісвае, напрыклад, Я. Буркхардт у сваёй "Культуры Адраджэння ў Італіі" і згодна якому Ліянарда да Вінчы і Чэзарэ Борджа пры ўсёй сваёй супрацьлегласці былі тым не меней сучаснікамі.

[116] Гэта сапраўды ўжо трэцяя хваля, але ў сэнсе не Тофлера, а хутчэй ужо Гегеля як адпаведнік ягонаму разуменню яе як фазы ўпадку ў развіцці пэўнай сістэмы. У якасці гэткай сістэмы тут выступае ўжо ўсё чалавецтва, узятае ўвогуле ў яго рухомым адзінстве біялагічнага і сацыяльнага фактараў. Тофлеравы ж хваліназіраюцца на яшчэ больш шырокім сістэмным узроўні, дзе само чалавецтва назіраецца ўжо ў яго ўзаемадзеянні з прыродай як другім фактарам таксама рухомага адзінства прырода – чалавек (сапраўды, тофлеравы перыяды паляўніцтва, земляробства і індустрыяльнасці разглядаюцца ім як своеасаблівыя хвалі прагрэсу, узнікаючыя ў працэсе ўзаемадзеяння соцыюма і прыроды). І тады адразу ж узнікае вельмі сур'ёзнае пытанне, а ці не супадаюць тут гэтыя два разуменні хвалістасці прагрэсу з тым, што меў на ўвазе Сарокін з ягоным паняццем суперцыклу, апісваючым працэс развіцця чалавецтва ва ўсім дыяпазоне яго існавання, паняццем, так і пакінутым ім без далейшага разгляду?

тэарэтычна прадраканай у Беларусі намі і сфармуляванай у яе эстэтычным варыянце з логіка-матрычным прадстаўленнем яшчэ ў 70-х мінулага стагоддзя (91, 269–272; 93, 229). Сённяшняе жорсткае іслама-еўрапейскае супрацьстаянне з араба-ізраільскім канфліктам на яго вастрыі аб гэтым выразна сведчыць. Застаюцца яшчэ культуры традыцыйна індакітайскага соцыякультурнага рэгіёну, для ўсяго Далёкага Усходу таксама адыграўшага ролю, аналагічную з роляй антычнай культуры для рэгіёну агульнаеўрапейскага (Хантынгтан увогуле налічвае аж сем ці нават восем такіх культур). Ды і ў еўрапейскай культуры назіраюцца ўжо дастаткова выразныя прыкметы да павароту вектару прагрэсу ўверх, да духоўных арыенціраў і каштоўнасцей. Гэта, акрамя традыцыйных ужо каталіцкага неатамізму і пратэстанцкай рэлігійнай філасофіі, хоць бы той жа сённяшні пакуль яшчэ стыхійны антыглабалізм, усё мацнейшыя ўсплёскі здаровага нацыяналізму[117] і рэзкая крытыка постамадэрнісцкай “гнаёвай жыжы”. Нават ЮНЕСКА прысвяціла спецыяльную рэзалюцыю неабходнасці ўзаемапаважлівага дыялогу паміж нацыянальнымі культурамі. Сюды ж, безумоўна, адносіцца і, здавалася б, больш прыватная, але так востра перажываная намі сёння праблема нашага, беларускага Адраджэння, што на фоне толькі што сказанага выступае перад намі ва ўсёй сваёй вельмі сур’ёзнай складанасці. Падобна, што купалаўскі заклік не хіліцца да мацнейшага і сёння застаецца ў сіле!

Тут існуе, аднак, яшчэ адзін магчымы і, як здаецца, вельмі сур’ёзны варыянт абгрунтавання вышэйазначанага песімізму, які, дарэчы, быў заўважаны толькі ў рэлігійных крыніцах і трактаваны там як зыходная сапсаванасць чалавека ў выніку яго грэхападзення. Згодна Бібліі, чалавек, што з’еў яблык з дрэва пазнання, парушыў гэтым гармонію паміж сабой і прыродай і быў за гэта выгнаны з раю і асуджаны здабываць свой хлеб далей у поце твару свайго. Ужо з самага, як аказваецца, пачатку свайго існавання чалавек змушаны быў жыць, карыстаючыся толькі цяжкай працай з выкарыстаннем матэрыяльных прылад і, значыць, распачаўшы матэрыяльна-тэхнічны, па сутнасці, прагрэс. Той самы прагрэс, што аж да гэтага часу ўяўляецца чалавеку быццам бы панаваннем над прыродай, а на самай справе ёсць сячэнне сука, на якім ён сядзіць. Сапраўды, ужо самае першае і самае значнае вынаходніцтва чалавека – агонь і ўсё, што з ім звязана, лёгшае ў аснову чалавечага прагрэсу, уяўляе сабой дэструктыўна-энтрапійны працэс. Цяжка ўвогуле назваць чалавекам чалавекападобную істоту, што не ведала б агню. І тады аказваецца, што і чалавек і асабліва створаная ім багатая культура на ўсім працягу іх існавання плывуць, насуперак Бяргсону, не супраць, а ўздоўж энтрапійнага патоку. На ўсім працягу гісторыі, а не толькі пасля эпохі Рэнесансу, як гаварылася ў першым варыянце! З гэткім меркаваннем, дарэчы, невыпадкова аказваюцца сугучнымі і паміналыя ўжо раней парадаксальныя азначэнні культуры, дадзеныя ў свой час астранамам Джынсам (жыццё ёсць хвароба планеты) і публіцыстам Нордау (цывілізацыя ёсць ракавая пухліна на целе прыроды). Тут мы маем справу з яшчэ больш шырокім лагічным падыходам да нашай агульнай праблемы, настолькі шырокім, што ён ужо выходзіць, па сутнасці, за яе рамкі, пераходзячы ў межы праблемы ўзнікнення, існавання і гібелі чалавецтва ўвогуле як пэўнай сістэмы.

Гэта ўжо выхад наогул за межы чалавечага падыходу да знешняга свету, і працаваць тут пачынае ўжо іншая сістэма кардынат, сістэма не столькі логікі, колькі этыкі. Гэта, падобна, ісціна, але ісціна для нас ужо вельмі нядобрая. І ў сваім канкрэтна-індывідуальным жыцці мы натуральна ведаем, што абавязкова некалі памрэм, але нават смешна было б, калі б мы кіраваліся ў сваім жыцці толькі гэтым лагічна бясспрэчным тэзісам: навошта ўвогуле варушыцца, калі ўсё роўна ўсе бясследна знікнем. На справе ж мы, абапіраючыся фактычна ўжо на этыку, лічым сябе і дзейнічаем, як калі б мы былі зусім несмяротнымі, жывучымі вечна. Літаральна так трэба разважаць і пры вырашэнні вышэйазначанага песімістычнага варыянту праблемы аб смяротнасці ўсяго чалавецтва. Тады адразу ж становіцца ясным, што ніякага

[117] Здаровым можна лічыць нацыяналізм не той, што караніцца ў расе, а той, які ўзнікае сацыяльна ў выніку адкрытага этолагамі імпрынтынгу, непасрэдна толькі мяжуючага з біялагічнай расавай падсвядомасцю. Раса ж ляжыць зусім ужо ў аснове расізму.

песімізму тут увогуле не можа быць. Тут перад намі раскрываецца ўжо новая праблема, праблема так званага антропнага прынцыпу, і ў лагічнай методыцы ўзнікае вельмі цікавая, зрэшты, праблема суадносін паміж логікай і этыкай, паміж ісцінай і дабром, пра якую мы крыху пісалі ў кнізе "Філасофія культуры (уводзіны ў тэарэтычную культуралогію)" (89, 48–49). Праўда, тут магчымы і чыста лагічны працяг разважання ў аб'ектыўным аспекце, з апорай не на суб'ектыўна-эмацыянальную этыку антропнага прынцыпу, а на няшчадна аб'ектыўную логіку тэарэмы Гёдэля, якая, падобна ацвярэзваючаму вядру халоднай вады, паказвае нам, што ў прынцыпе наогул немагчыма без супярэчнасцей апісаць любую сістэму, не выходзячы за яе межы і не ўздымаючыся (ці апускаючыся?) на ўзровень нейкай больш агульнай і шырокай сістэмы, з пункту погляду якой пачынаюць атрымліваць пэўны сэнс і палажэнні тыпу афарыстычных выказванняў Джынса і Нордау. Сапраўды, што такое чалавецтва з яго культурай, калі паглядзець на яго не з пазіцыі "мы", а, так бы мовіць, аб'ектыўна, з пазіцыі якога-небудзь лемаўскага мыслячага акіяну або хоць бы той жа акаляючай нас на планеце Зямля жывой прыроды, для якой наша людское "мы" таксама ўсяго толькі нейкія "яны" і "яны" дастаткова, дарэчы, варожыя і небяспечныя? "Яны" з прынцыпова адметнымі і чужымі каштоўнасцямі і ідэаламі, процістаячымі акаляючай прыродзе, якую гэтыя "яны" хочуць цалкам падпарадкаваць сабе? Тут ужо той жа антропны прынцып пачынае выглядаць як крайняя форма, скажам так, агульначалавечага эгаізму, на якім чалавецтва як сістэма і будавала ўсю сваю сацыякультурную дзейнасць, пачынаючы нагадваць сапраўды нешта падобнае ракавай пухліне на целе прыроды. Канкрэтна усё гэта складае, аднак, самастойную і не меней важную праблему экалогіі, калі чалавецтва пачынае сапраўды расплочвацца за сваю калектыўную эгаістычнасць і за грэбаванне дыялектыка-лагічным прынцыпам auditur et altera pars[118].

Таму вернемся зноў да нашай дыялектычнай логікі і яе катэгарыяльна-паняццевага апарату, тым болей, што тут наступае, нарэшце, час наогул паставіць пытанне аб канкрэтных прычынах такой супярэчлівасці і нераўнамернасці ў барацьбе процілегласцей і аб цяжкасцях прыходу іх у гарманічнае, тоеснае, паводле Гегеля, адзінства (пра ўсё гэта добра пісаў у наш ужо час і А. Н. Уайтхед). Гэта тым болей актуальна для нас, бо сама праблема ідэалу якраз і заключае ў сабе пытанне не толькі аб яго ўнутранай агульнай прыродзе, але і аб магчымасцях яго рэалізацыі, бо здзяйсненне, рэалізацыя ідэалу і ёсць той самы, апісаны яшчэ ў самай абстрактнай форме на с. 69 лагічны момант, калі ідэальнае ўз'ядноўваецца з матэрыяльным, утвараючы трэцюю, сінтэтычную катэгорыю – *рэальнае* быццё.

Ужо будучы ўзятым у самай агульнай сваёй форме, назіраны намі Сусвет у самым шырокім значэнні слова выступае не ў нейкім спакойным, фігуральна кажучы, стане свайго быцця, стане пастаяннага, вечна нязменнага свайго існавання, а як бы на сыходнай фазе развіцця, фазе дэградацыі і паступовага нарастанння хаосу. Пра гэта сведчыць, як мы ўжо бачылі, рэалізацыя часу ў форме асіметрычнай стралы і перавага энтрапійнай скіраванасці працэсаў у нежывой, неарганічнай прыродзе, што ўжо ў канцы мінулага стагоддзя тлумачылася некаторымі філосафамі і вучонымі як агульная тэндэнцыя да цеплавой смерці Сусвету. Гэтая непрыемная асаблівасць, аднак, тады ўжо не абсалютызавалася, напрыклад, і тым жа Энгельсам, а была разуметая як пэўны, абмежаваны нашым успрыняццем стан толькі часткі Сусвету, які ўраўнаважваўся процілеглым станам узыходнай фазы развіцця дзесьці ў іншым месцы, па-за сферай нашага бачання, у іншай кропцы прасторы або каардынаты часу. І гэта таксама можа разглядацца як пэўнае несупадзенне і, значыць, пэўная недасканаласць Сусвету, бо пры поўнай дасканаласці і абсалютнай завершанасці яго Сусвет павінен быў бы быць увогуле пазбаўлены часу, г. зн. быць абсалютна нязменным, вечным у поўным сэнсе гэтага слова, як у элейца Парменіда. Гэта быў бы момант поўнага, не толькі гарманічнага, але і

[118] Гэтая праблема становіцца сёння усё вастрэйшай у сувязі з сучаснымі катастрафічнымі зменамі як у прыродзе (клімат), так і ў чалавецтве (агульны сацыя-культурны крызіс-упадак), хоць аб гэтым даўно ўжо папярэджвалі ўдзельнікі вядомага Рымскага клуба, а сёння зноў уздымае тое ж пытанне бразільскі вучоны японскага паходжання Юджы Ішыгура (243).

зусім па Гегелю тоеснага зліцця матэрыі з духам, прыроды з Богам або, гаворачы тэалагічнай мовай, здзяйсненнем царства Божага на зямлі ці, згодна будыстам, дасягненне нірваны як поўнага зліцця Быцця з Небыццём!

Адзіным выхадам з гэтага становішча, каб не пагадзіцца з гэткай нерухома застылай у мёртвай дасканаласці карцінай Сусвету і ў той жа час не прыняць за ісціну вышэйазначаную асіметрычную недасканаласць яго, можа быць прызнанне таго, што такая недасканаласць мае ўяўны характар і аказваецца толькі вынікам абмежаванасці нашага ўспрыняцця гэтага Сусвету. Немагчыма бачыць яго ў яго завершанасці і паўнаце, як немагчыма бачыць скрыпку адразу і знізу і зверху, як спрабуе рабіць на сваіх нацюрмортах Пікасо. Чалавек з усёй сваёй гісторыяй застаў Сусвет толькі на адной з паасобных фаз яго развіцця, і менавіта на фазе яго, так бы мовіць, “выдыху”. Якраз як тая мушка-аднадзёнка ў Стэндаля, што нарадзілася ўранні і павінна памерці ўвечары і таму дзень для яе таксама вечны. Сусвет жа ў яго паўнаце і дасканалай вечнасці – гэта ўжо прадмет не столькі бачання, успрыняцця і нават разумення, колькі веры. Мы сапраўды не ў стане пакуль што ахапіць гэтую паўнату сваім абмежаваным розумам і вельмі кароткім яшчэ перыядам свайго родавага існавання. І, напрыклад, такі філосаф-тэолаг як Э. Трольч трактуе з гэтага пункту погляду і самую гісторыю чалавека, якая без Бога якраз і губляе свой унутраны сэнс і закон, становячыся, як у К. Попера, чымсьці мізэрным, хаатычным і бессэнсоўным. Толькі прысутнасць у розуме чалавека апрыёрнай ідэі Бога дазваляе чалавеку глядзець на гісторыю не толькі з вузкаасабістага, адноснага, але і з усеагульнага, абсалютнага пункту погляду. Пункту погляду вечнасці, які надае гісторыі цэласнасць і пэўны сэнс і складае рэальную і асноўную, як піша Э. Трольч, праблему гістарызму. Гэтак жа можна трактаваць і гісторыю ўсяго Сусвету. Такім жа чынам трэба разумець і славуты антропны прынцып.

Ідэал і ідэя Бога. Цікава, што пэўную эвалюцыю пры гэтым перажывае і сама ідэя Бога. Напрыклад, паміманыя ўжо пратэстанцкія прадстаўнікі так званай тэалогіі смерці Бога (Т. Альтыцэр, Г. Ваганян, Г. Кокс) услед за Ніцшэ крызіс сучаснай культуры і ў прыватнасці культуры заходняй тлумачаць як вынік смерці трансцэндэнтнага Бога. Бога, які стаяў над Сусветам і, быццам грозны, але справядлівы валадар, сачыў за яго існаваннем, пастаянна карэктыруючы яго развіццё і, тым болей, паводзіны чалавека. Знікненне такога Бога, дарэчы, і выклікала, на іх думку, адчуванне пакінутасці чалавека і яго глыбокую заклапочанасць, жах і трымценне перад мізэрнай знікомасцю ўласна-асабістага існавання, з такой трагічнай сілай выражаныя К’еркегорам і Хайдэгерам. Замест таго трансцэндэнтнага, асабістаснага і антрапаморфнага, чалавекападобнага, па сутнасці, Бога-гаспадара і ўладцы, гэтыя тэолагі ўводзяць нашмат, скажам так, больш дэмакратычнае паняцце іманентнага Бога. Бога таксама жывога, але які мае ўжо пантэістычны характар і куды больш, як мы бачылі, блізкі да нашай цэласнай філасофіі. Бога, якога можна разумець як душу Сусвету і структуру структур і якога ўжо можа прыняць нават міжвольна разбэшчанае спакусамі матэрыялістычнага светапогляду і атэізму сучаснае прыродазнаўства. Адпаведна гэтаму і аўгусцінаўскі горад нябесны павінен наблізіцца да гораду зямнога, садзейнічаючы руху Сусвету да цэласнасці, дасканаласці і гармоніі. І тады, як думаецца, зусім не было б прычыны адчуваць ні К’еркегору яго страх і трымценне, ні Хайдэгеру яго клопат і жах. Можна было б увогуле меркаваць, што гэта не толькі новае разуменне Бога амерыканскімі тэолагамі, але і новая фаза ў працэсе існавання (развіцці?) самога Госпада Бога ад, скажам так, таталітарнай яго іпастасі да іпастасі, як было ўжо сказана, больш дэмакратычнай. Дарэчы, нешта падобнае прапаноўваў некалі сярэднявечны багаслоў Іаахім Флорскі, трактуючы Тройцу і складаючых яе Айца, Сына і Святога Духа таксама як пэўныя фазы ў Богавым развіцці, што выразна бачыцца і пры параўнанні сярдзітага і помслівага іудзейскага Ягве з хрысціянскім Богам-Айцом як увасабленнем Любові. Усё гэта значна пазней адгукнецца ў славутай трыядзе Гегеля як асноўнай філасофска-лагічнай прыродзе працэсу развіцця ўвогуле.

Тут зноў такі перад намі ўзнікаюць дзве магчымасці разумення такога стану Сусвету. Згодна першай, такая тэалогія смерці Бога ўвогуле азначае не сапраўдную смерць Бога, а ўсяго толькі своеасаблівы “выдых” вечна жывога Сусвету з Богам у якасці яго душы, за якім заканамерна ідзе і процілеглая фаза “ўдыху”, калі энтрапійныя характарыстыкі працэсу развіцця

ператворацца ў характарыстыкі негэнтрапійныя. Страла няўмольнага часу зменіць, нарэшце, свой сённяшні кірунак на процілеглы, і нават наша індывідуальнае быццё перастане быць хайдэгераўскім жахліва-самотным быццём-да-смерці. У хрысціянскай рэлігіі гэта выступае ў міфалагічнай форме як усеагульнае ўваскрэсенне з мёртвых і пераход у вечнае Царства Божае. У больш блізкім да навукі, амаль што матэрыялістычным аспекце пра гэта ж самае марыў і расійскі філосаф М. Фёдараў, трактуючы тое ўваскрэсенне як сваеасаблівы вынік навуковага развіцця чалавецтва. Згодна другой магчымасці, перавага энтрапійных характарыстык можа трактавацца і як вынік сапраўднай смерці Сусвету як звышгіганцкай, абсалютнай жывой істоты, калі нават упартае змаганне з энтрапійным патокам жыцця як канкрэтна-біялагічнай з'явы, пра якое пісаў Бяргсон, параўноўваючы яго з плыўцом, з'яўляецца толькі астатачнай мясцовай праявай перадсмяротнай агоніі, накшталт росту пазногцяў ці валасоў, што, як сведчаць паталагаанатамы, працягваецца на трупе яшчэ акрэслены час.

Нягледзячы на пэўную лагічнасць і верагоднасць і такой песімістычнай магчымасці, першы варыянт існавання Сусвету як вечна жывой абсалютнай існасці са сваімі Богам-душой і целам-прыродай або, з навуковага пункту погляду, як універсальна-ўстойлівай, хоць і рухомай, асцылíруючай, "дыхаючай" сістэмы з іерархічнай ідэальнай структурай (структура структур!) і хаатычна-бясконцым мноствам матэрыяльных элементаў, – такі варыянт уяўляецца куды больш прымальным і блізкім да ісціны. Бо ён лагічна выцякае з прынятага намі ў самым пачатку ў якасці своеасаблівай філасофскай аксіёмы разумення рэальнасці як адзінства ідэальнага і матэрыяльнага. І, што таксама не апошняе па важнасці, адпавядае прынцыпу сіметрычнасці як эстэтычнаму крытэрыю дасканаласці і прыгажосці, гэтаму гейзенбергаву прадзіхаценню ісціны. Тады азначаная сыходняя фаза ў яго гісторыі аказваецца толькі адной з такіх фаз, сярод якіх ёсць і сіметрычная ёй фаза ўзыходная, адпавядаючая станаўленню, "ўдыху", а Сусвет сапраўды выступае як ўсеагульны, вечна жывы абсалютны арганізм, як гэта пераважна сцвярджалася і сцвярджаецца ў вялікіх рэлігіях і філасофіях старажытнага Усходу.

Зразумела, што такое намнога больш аптымістычнае ўяўленне аб Сусвеце ўжо з Кантавых часоў таксама нялёгка ўспрымаецца розумам, варта толькі ўспомніць яго славутыя антыноміі з "Крытыкі чыстага розуму". Нездарма ж ён там у дапамогу розуму прыставіў і веру. Гэта яшчэ можа, цяжэй для сённяшняга разумення, выхаванага на сучасным сцыентысцка-матэрыялістычным, скептычным па сутнасці светапоглядзе з яго традыцыйна адзінай апорай толькі на канкрэтна-пачуццёвую эмпірыку і дэкартава сумненне. Гэтыя цяжкасці кампенсуюцца таксама пры дапамозе веры, з пазіцый прынятай тут больш шырокай трактоўкі розуму як адзінства не толькі рацыянальнасці і эмацыянальнасці ў шырокім сэнсе, але і веры і розуму (у больш вузкім сэнсе гэтага апошняга). Азначаная цэласнасць і вечнасць жывога Сусвету, хоць і не пацвярджаецца непасрэдна нашымі розумам і пачуццём, але складае прадмет нашай веры, гэтак жа цвёрдай і непахіснай, як аксіёмы ў матэматыцы або запісаны на генах безумоўны рэфлекс у біялогіі. У гэткім жа, дарэчы, сэнсе можна трактаваць і не раз паміналую тут славутую тэарэму Гёдэля.

Увогуле апрыёрная ўпэўненасць як перадумова існавання духоўнага аб'екта веры гэтак жа, здавалася б, несумненная рэч, як і аналагічная апастэрыёрная ўпэўненасць адносна існавання матэрыяльнага аб'екта пачуццёвага адчування. Як мы не сумняваемся ў існаванні таго, што ўзнікае перад перыферыяй нашага зрокавага, напрыклад, аналізатара, г. зн. таго, што мы бачым, так не трэба сумнявацца і ў тым, што з самага пачатку, падобна нейкаму тэзаўрусу, апрыёрна знаходзіцца ў нашай галаве, цэнтры гэтага аналізатара. Але гэта толькі процілеглыя бакі аднаго і таго ж прадмета, якія паасобку могуць і не быць рэальнымі. Дж. Лок справядліва ваяваў некалі супраць прыроджаных ідэй, высунуўшы сваю славутую канцэпцыю tabulae rasae (чыстага лістка). Але ён не ўлічваў факта, што ў чалавеку гэтыя самыя прыроджаныя ідэі выступаюць у якасці аксіём аналагічна таму, што ранейшая біялогія называла безумоўным рэфлексам, а сучасная – генамі. Не ўлічваў таго, што і абсалютная tabula rasa таксама не існуе. Поўная рэальнасць гэтых двух бакоў – апрыёрнасці і апастэрыёрнасці дасягаецца толькі тады, калі яны, быццам у стэрэаскопе, сумяшчаюцца паміж сабой і паўстаюць перад намі ва ўсёй сваёй рэльефна-выпуклай жывасці і канкрэтнасці (гэтая метафара нечакана атрымлівае

моцную падтрымку і з боку празмерна, баюся, сёння моднай тэорыі асіметрыі мазгавых паўшар’яў). Дарэчы, і навука сёння шырока выкарыстоўвае аксіяматычныя метады, і ў той жа геаметрыі, напрыклад, тэарэтычнае разумаванне на тэарэмным узроўні немагчыма без пэўнага набору лагічна вытрыманых аксіём, якія для поўнай сваёй, як гаварылі неапазітывісты, верыфікацыі, патрабуюць, аднак, і тэарэмнага доказу і фактычнага падтрымання доказу нават на матэрыяле канкрэтна-пачуццёвага ўзроўню. Гэта ж самае мае на ўвазе і тэорыя інфармацыі пад паняццем вышэйпамянёнага тэзаўруса. Пра ўсё гэта было ўжо дастаткова сказана ў раздзеле аб суб’ектыўным ідэале. Але і ў аб’ектыўным аспекце такая адноснасць ісціны, калі бярэцца толькі адзін яе бок, выступае дастаткова пераканаўча.

Зыходзячы з гэтага, можна ўжо больш канкрэтна разглядаць праблему існавання, напрыклад, жыцця на планеце Зямля. Як яго ўзнікненне было заканамерным актам дзейнасці духа, або структуры, дзейнічаўшай з больш высокага структурнага ўзроўню, незалежна ад таго, у якой форме гэтае ўздзеянне адбывалася, так жа заканамерна яно прыйдзе і да свайго канца як перамогі энтрапійна-матэрыяльнага фактара. Але перамога гэтая не можа быць абсалютнай, бо і жыццё не існуе толькі ў адзінкава-зямной форме. Астрафізік В. Шклоўскі не меў філасофскай рацыі, калі, расчараваны крахам сваёй гіпотэзы аб штучным паходжанні марсавых спадарожнікаў Фобаса і Дэймаса, прыйшоў да песімістычнага вываду, што жыццё ўзнікла абсалютна выпадкова і існуе толькі выключна на нашай планеце, акружанае пустой і халоднай бесканечнасцю матэрыяльнага, мёртвага Космасу. Сусвет, як мы бачылі, аднак, не ёсць нешта хаатычна-бязладнае, а мае і пэўную структурную арганізаванасць. Па гэтай прычыне ён не мёртвы, а жывы. Таму і жыццё як праява структурнасці мае не толькі часовы, але і вечны ў патэнцыі характар, што яшчэ ў мінулым стагоддзі на эмпірычным узроўні імкнуўся давесці хімік С. Арэніус і што таксама знаходзіць пацвярджэнне ў выніках навейшых астрафізічныхназіранняў, узяць хоць бы тыя ж гідраксільныя радыкалы, выяўленыя нядаўна наземнымі назіраннямі ў хвасце каметы Галея або таямнічыя тарсёнавыя палі ў фізіцы.

Таямнічая да гэтага часу і спецыфіка жыцця ўвогуле заключаецца ў тым, што мы тут называем структурнасцю, тым больш, што гэтая самая структурнасць ляжыць у аснове і інфармацыі як мігруючай структуры і, значыць, як прынцыповай асновы ідэальнага. Аднак, хоць мы і добра разумеем усё гэта, штучна ствараць паўнавартаснае жыццё мы ўсё яшчэ ніяк не ўмеем (нядаўнія паведамленні на гэты конт амерыканскіх вучоных патрабуюць безумоўнай праверкі, бо і ў Расіі былі некалі падобныя “адкрыцці” Лепяшынскай і Баш’яна). Зрэшты, гэта і зразумела, бо не мы з’яўляемся канечнай, так бы мовіць, інстанцыяй узнікнення і існавання чагосьці. Мы толькі можам са свайго адноснага ўзроўню пэўным чынам садзейнічаць узнікненню жыцця. Нешта аналагічнае можна сказаць і пра суб’ектыўны аспект праблемы. Хоць і магчыма неяк растлумачыць праблему індывідуальнага існавання нашай свядомасці шляхам параўнання яе, напрыклад, з кішэнным ліхтарыкам і адначасова з галактыкай, тым не менш праблема пасмяротнага існавання душы дагэтуль застаецца праблемай не столькі ведання, колькі веры, і асабіста для нас гэтае пытанне, як і наогул пытанне жыцця і смерці, усё яшчэ застаецца дагэтуль без належнага навукова дакладнага адказу.

У святле ўсяго сказанага становіцца, нарэшце, магчымым паставіць пытанні і адносна прыроды і сэнсу працэсу менавіта ўжо канкрэтна-гістарычнага, сацыяльнага развіцця чалавецтва як пэўнай, яшчэ больш вузкай падсістэмы той універсальнай сістэмы, якая вышэй разглядалася тут пад назвай Сусвет. Зразумела, што ў кантэкст такога пытання ўжо куды больш лагічна і відавочна ўпісваецца і пытанне аб ідэале на гэтым узроўні нашага разгляду. У дадзеным кантэксце выступае кардынальная праблема ўзнікнення, росквіту і будучага заняпаду чалавецтва як такой яшчэ больш канкрэтнай сістэмы. Зразумела і тое, што азначаная праблема паўстае перад намі на фоне больш шырокай праблемы ўзнікнення і развіцця жыцця ўвогуле, а гэтая апошняя – на фоне праблемы паходжання планеты Зямля і г. д. аж да ўжо разгледжаных раней пытанняў аб прыродзе ідэальнага і матэрыяльнага як асноўных дыялектычных складнікаў быцця наогул. Таму гэтыя “фонавыя” праблемы пакінем тут у баку, паколькі асноўнай мэтай нашага даследавання з’яўляюцца ідэалы і менавіта ідэалы грамадскія. Адзначым толькі, што на ўсіх названых узроўнях традыцыйна-матэрыялістычная навука

адчувала як правіла цяжкасці пры тлумачэнні ўзнікнення гэтых сістэм, уключаючы і чалавецтва як сістэму сацыяльную. Цяжкасці, бо ніякія аднабаковыя іх трактоўкі толькі з рэдукцыяніcцкіх пазіцый, з аснаваных на каўзальных, статыстыка-верагоднасных прынцыпах, уключаючы і прыгожынскія сінергетычныя флуктуацыі і дысіпатыўныя сістэмы, думаецца, дапамагчы тут не могуць. Так ці гэтак, але прыходзіцца дапусціць і актыўна-творчую ролю структуры як ідэальнага пачатку, а значыць, і ідэалу.

Гэта адразу ж становіцца відавочным, калі кінуць погляд на тлумачэнні адносна агульнага паходжання чалавецтва і яго культуры, што даваліся, напрыклад, марксісцка-ленінскай філасофіяй і "настоенай" на гэтай філасофіі савецкай навукай, пачынаючы з трактаванай ужо амаль што ў якасці класічнай брашуры Ф. Энгельса "Роля працы ў працэсе ачалавечвання малпы". Праца і ў якасці яе рэалізатара рука – вось асноўныя, па Энгельсу, матэрыяльныя фактары гэтага "ачалавечвання". І амаль ні слова аб актыўнай і рашаючай у рабочым працэсе ролі думкі як праяўлення ідэі ў яе змясцілішчы – мозгу, усяго толькі пасіўна-механічным інструментам якога з'яўляецца рука. Канцэпцыя гэтая асабліва падрабязна распрацоўвалася, напрыклад, у сувязі з праблемай узнікнення мастацтва. Палеалітычнае мастацтва, уключаючы і славутую мадленскую эпоху, гэты грандыёзны першабытны Рэнесанс нашых далёкіх продкаў, аб'яўлялася марксісцка-ленінскай эстэтыкай услед за С. Рэйнакам усяго толькі своеасаблівай падрыхтоўкай да палявання, гэтага першабытнага працоўнага працэсу. Пры гэтым не грэбавалі і скажэннем пазіцыі самога Рэйнака, які, не будучы ўсё такі беспрасветным матэрыялістам, называў гэтую дзейнасць працоўна-*магічнай* дзейнасцю, і выкрэслівалі з гэтага азначэння слова "магічнае" як непажаданую праяву рэлігійнай духоўнасці. Згодна ж Рэйнаку, гэта дзейнасць мела сінкрэтычны характар, у якой быў задзейнічаны і ідэальна-магічны бок, а не толькі голыя жывёльна-матэрыяльныя патрэбы страўніка і геніталій. Поўнасцю і зусім ужо свядома ігнаравалася канцэпцыя вядомага абата Брэйля, які, падобна Тэйяру дэ Шардэну, выдатна сумяшчаў свой рэлігійны сан з актыўнай прафесійна-навуковай дзейнасцю ў галіне археалогіі і які адным з першых звярнуў увагу на той сёння ўжо амаль што відавочны факт здзіўляючага несупадзення вельмі недасканалага стану прадметаў матэрыяльнай культуры палеаліту з неверагодна высокім для таго часу ўзроўнем палеалітычных "карцін" хоць бы з сусветнавядомага "альтамірскага плафону" той жа мадленскай эпохі. Абат Брэйль лагічна тлумачыў гэты факт тым, што ў названым сінкрэтызме рашаючую ролю безумоўна адыгрывала першабытная рэлігійнасць у форме міфалогіі, г. зн. ідэальны пачатак. І гэта сапраўды так, бо ў азначаным несупадзенні мастацкай і матэрыяльнай палеалітычных культур мастацкая па якасці фактычна выразна пераважае, што зусім адназначна стасуецца і з прынятым тут агульнатэарэтычным тэзісам аб тым, што на пачатку лініі развіцця як станаўлення заўсёды ідэальнае пераважае над матэрыяльным. Менавіта на ідэальным, як мы ўжо бачылі, ляжыць функцыя творчай актыўнасці, менавіта εν αρχη ην ο Λογοσ (у пачатку было слова – у старагрэчаскай мове слова Λογοσ, як вядома, абазначала і розум), як гаварыў апостал Іаан. Гэтак жа, дарэчы, думалі і прадстаўнікі першабытных народаў. Так, згодна Мірчу Эліадэ, і ў рэлігіі індзейцаў вінэбага і амаха таксама лічыцца, што свет быў створаны менавіта думкай.

Тое, што меркаванне Брэйля не знайшло ў свой час падтрымкі, можа быць вытлумачана агульнай, так бы мовіць, ссунутасцю тагачаснай навукі ў бок матэрыялістычнага светапогляду, што выразна праявілася ўжо ў Дарвіна. Факт гэты, як убачым пазней, у сваю чаргу тлумачыцца тым, што гэта быў час, калі ў самой еўрапейскай культуры ўжо пачынала насоўвацца шпенглерыянская "восень", прадуктам якой у пэўным сэнсе аказаўся і сам, як мы ўжо бачылі, марксізм у якасці матэрыялістычнага вучэння. Гэта прывяло, як вядома, да таго, што Э. Трольчам было з горыччу акрэслена як ўсеагульны крызіс гістарызму, а К. Поперам – як яго мізэрнасць і ўвогуле неіснаванне.

Што ж датычыць адносна больш вузкай праблемы паходжання чалавека і чалавечага грамадства, то акрамя рэлігійных філосафаў, якія па зразумелай прычыне ў сваю чаргу нярэдка таксама грашылі тут часам аднабаковасцю вульгарна-ідэалістычнага крэацыянізму, адным з першых, як здаецца, паставіў пытанне аб ролі рэлігіі як ідэальнага фактару ў працэсе

фарміравання сацыяльнай сістэмы К. Ясперс сваёй гіпотэзай аб так званай лініі асявога часу гісторыі. Лініі, з якой толькі уласна і пачынаецца сама гісторыя і якая вызначаецца перш за ўсё ўзнікненнем вялікіх сусветных рэлігій як пачатковай фазы ў развіцці чалавецтва ў яго цэласнасці як адзінай сістэмы (з гэтым пагаджаўся, дарэчы, і Тойнбі ў размове з Ікедай). Больш таго, тут прыходзіць на розум і пэўная аналогія з праблемай узнікнення Сусвету наогул праз так званы big bang (вялікі выбух), пра што цікава, хоць і спрэчна,[119] пісаў ужо вядомы нам С. Хокінг.

Асявая лінія Ясперса і павінна была абазначыць пачатак таго, што ў процілегласць сённяшняму захаду Еўропы ў шпенглеравым сэнсе слова можна было б назваць колішнім золкам гісторыі чалавецтва ў цэлым. Прычым гэта лінія мае і свой працяг у наступных фазах і сваё падцвярджэнне нават на эмпірычным узроўні. Лінія гэтая ўжо на нізыходнай фазе бачыцца сёння, напрыклад, у з’яве ўсё нарастаючай секулярызацыі царквы і рэлігіі, даходзячы ўжо і да стану адзначанага Хайдэгерам сённяшняга поўнага абязбожвання свету, свету сацыяльнага, па крайняй меры. Секулярызацыі, абумоўленай не толькі тэхнічным прагрэсам, але і ўскосна звязанай з ім знаёмай ужо нам глабалізацыяй з паступовым сціраннем нацыянальнай спецыфікі паасобных культур. Больш таго, калі не абсалютызаваць песімістычна гэту апошнюю фазу развіцця чалавецтва як надыходзячы поўны яго канец, можна ўбачыць, як ужо гаварылася, і аптымістычныя промні новага золку ў духу Ясперса хоць бы ў імкліва развіваючымся сёння рэлігійным фундаменталізме і фундаменталізме не толькі ісламскім. Беларускае Адраджэнне таксама безумоўна распачнецца і ўжо, як здаецца, распачынаецца з адраджэння рэлігіі перш за ўсё, і яно таксама не абыйдзецца і проста не можа абыйсціся без пэўнага духоўнага фундаменталізму (нават у Расіі сёння загаварылі аб фундаменталізме рускай ідэі, прычым зноў такі не ў абарончым, а ў выразна наступальным значэнні гэтага слова: як аб “энергетыцы русіфікацыі” еўразійскай прасторы! (66).

Застаецца, праўда, невысветленым важнае для гісторыкаў пытанне, дзе ж і калі цвіло шпенглераўскае лета чалавецтва? Няўжо і чалавецтва празявала сваё шчасце, як гэта часам здараецца з паасобным чалавекам? Але калі асявы час гісторыі чалавецтва пачынаўся з вялікіх рэлігій і ўтвораных на іх базе тэакратычных імперый, а ў цяперашнім стане амаль што зусім абязбожанага свету назіраецца ўжо проста нахабны прыярытэт матэрыяльнага пачатку ў жыцці грамадства і яго культуры (панаванне, напрыклад, тэхнічнага прагрэсу і глабальных фінансавых імперый, калі, па бессаромным выразе містэра Сораса, грошы ўжо не пахнуць, і нават сам розум, згодна Слотэрдайку, стаўся цынічным), то можна было б зноў такі зусім лагічна меркаваць, што ў зеніце сваім сонца чалавечай гісторыі знаходзілася якраз у перыяд Адраджэння. Таго самага, як мы бачылі, Адраджэння, калі ў культуры яго, асабліва мастацкай, выразна назіралася фаза росквіту і праявілася гэта доўгачаканае адзінства ідэальнага і матэрыяльнага, стварыўшае цэласнага, гарманічнага чалавека. І калі, дарэчы, у агульнасацыяльным аспекце ўзнікла такое новае сістэмнае ўтварэнне як нацыя. Мы гаварылі ўжо пра гэта вышэй. Як бы там ні было, але сённяшні рэлігійны фундаменталізм можа стаць асноўнай праявай пачатку новага вітка гістарычнага працэсу, у тым ліку і працэсу адраджэння нацыянальных культур, як гэта назіраецца сёння ў арабскім свеце і як яно здарыцца, напэўна ж, і ў нас на Беларусі. Азначаны фундаменталізм у эстэтычным плане, як намі ўслед за Гегелем даўно ўжо было паказана (91, 96–98), заўсёды сумяшчаецца з эстэтычнай катэгорыяй трагічнага, калі чалавек за ідэю ідзе і на смерць.

Нацыя, як найбольш рэальная форма сацыяльнага быцця чалавецтва, таксама спалучаючы ў сабе ў гарманічным адзінстве духоўнае і матэрыяльнае, якраз і ўяўляе сабой

---

[119] Хокінгавы сінгулярныя станы матэрыі, да якіх увогуле нішто не існавала, ні прастора, ні час, і канчатковая чорная дзюра, да якой Сусвет некалі сціснецца зноў, трэба разглядаць тут усё такі як чыста матэматычныя мадэлі, памятаючы пры гэтым, што і сама матэматыка як частка культуры падвержана крызісам і сёння якраз яго перажывае таксама (гэта ўжо вельмі рэальны факт (81, 231), то трэба уважліва сачыць, каб гэтыя сінгулярнасці і дзюры з іх таямнічымі “чарваточынамі” і зусім ужо фантастычнымі пераходамі ў іншыя Сусветы у астраноміі не аказаліся, як ужо гаварылася, таго ж паходжання і значэння, што і праслаўуты чорны квадрат Малевіча ў культуры мастацкай.

лагічную фазу найбольшага росквіту чалавецтва як цэласнай іерархічнай сістэмы. Добра адпавядае гэтаму і канкрэтная гісторыя чалавецтва ўздоўж агульнай лініі свайго развіцця. Калі старажытнасць з яе ясператаўскім асявым часам узнікнення вялікіх рэлігій была яшчэ толькі золкам чалавечай гісторыі, а сярэднявечча – яе насычанай туманнай духоўнасцю раніцай, то сонечным поўднем агульначалавечай гісторыі з'явілася менавіта ўсё тое ж самае Адраджэнне, як гэта было не толькі на Захадзе, але, згодна М. І. Конраду, і на далёкім Усходзе. Адраджэнне, у перыяд якога якраз і сфарміраваліся, як у Еўропе, нацыі ў якасці найбольш дасканалай, рэальнай формы сацыяльнага быцця. Пазнейшыя эпохі, як, напрыклад, так званы Новы час, XIX і XX стагоддзі, характэрныя бурным развіццём матэрыяльнага боку жыцця (секулярызацыя рэлігіі, прамысловы пераварот, тэхнічная рэвалюцыя і да т. п.) і аслабленнем яго духоўнасці, якое асабліва стала прыкметным на пераходзе ад XX да XXI стагоддзя, востра нагадвае ўжо шпенглераўскі Untergang, заход у глабальным, агульначалавечым маштабе. Канкрэтная цэласнасць нацыі як гарманічнага адзінства духоўнага і матэрыяльнага ў гэты перыяд зноў пачынае як бы размывацца, але ўжо за кошт нарастаючай матэрыяльнай агульнасці. Гэта выражаецца ва ўзнікненні таксама буйных сацыяльных адзінак тыпу імперый, але ўжо на базе прамыслова-фінансавага імперыялізму, што знаходзіць сабе яскравае выражэнне ў форме сённяшняга так званага глабалізму ва ўмовах усё абвастраючайся экалагічнай праблематыкі і амаль поўнага распаду духоўнай культуры (постмадэрнізм, абсурдызм, сатанізм і да т. п.). Пра ўсё гэта падрабязна гаварылася вышэй.

Чалавецтва ў якасці сацыяльнай сістэмы, як і жыццё ўвогуле, нараджалася ў салодка-пакутлівых "схватках" барацьбы паміж ідэяй і матэрыяй, духам і целам, дзе актыўную ролю адыгрываў безумоўна дух як структура вышэйшага ўзроўню, як мужчынскае *ян* адносна жаночага *інь* у старажытнакітайскай філасофіі. Схваткі ж гэтыя, падобна абертонам, накладваліся ў сваю чаргу на грандыёзную рытміку "удыхаў і выдыхаў" самога Сусвету ці, кажучы дакладней, на яго выдыхальную фазу, утвараючы сённяшнюю складаную карціну гістарычнага працэсу, якая сапраўды нагадвае нечым акустычную сінусоіду, рытмічныя ваганні асноўнага тона якой вельмі ўскладняюцца абертонамі больш вузкіх, прыватных ваганняў аж да мікраабертонаў жыцця пакаленняў і нават паасобных індывідаў з іх уласнымі фазамі маладосці, сталасці, старэння і смерці. І ўсе гэтыя тоны і абертоны зліваюцца ў найскладанейшую сімфонію, дзе побач з чароўнымі кансаніруючымі сугуччамі чуюцца часам і пакутлівыя дысанансы. Калі працягваць нашую метафару далей, то міжвольна прыходзіць на памяць піфагарэйскае ўяўленне аб нячутным гучанні і саміх нябесных сфераў з іх няўлоўнымі для нашага вуха і невыказна прыгожымі і багатымі тэмбрамі.

У такім аспекце значна праясняецца і прырода "сінусаідальнасці" гістарычнага развіцця на ўзроўні сацыяльнай сістэмы і менавіта ва ўсёй яе рэальнай складанасці. Але ў агульнатэарэтычным, філасофскім плане яна пераважна толькі дэкларавалася, у лепшым выпадку трактуючыся як барацьба процілегласцей, якая і ў Гегеля пры ўсёй грандыёзнасці дыялектыка-лагічнага апарата яго філасофіі часамі ўсяго толькі проста пастуліравалася, застаючыся ў многім заблытанай і няяснай. Асабліва няяснай была менавіта зыходная прычына гэтай барацьбы, барацьбы, у якой не апошнюю ролю адыгрывае, як мы ўжо бачылі не раз, і паняцце ідэалу. Тое самае, але ўжо з процілеглага, эмпірычнага боку было пераканаўча пацверджана і чыста эмпірычным спосабам у працах такіх даследчыкаў, як Шпенглер, Тойнбі, Сарокін і інш. У сферы, напрыклад, мастацкай культуры аналагічныя назіранні задоўга да пералічаных аўтараў былі зроблены мастацтвазнаўцамі, што займаліся праблемай стыляў і іх чаргавання ў гісторыі мастацтва. Тым не менш, пэўная недапрацоўка гэтай праблемы выразна бачылася як у тэарэтычна-філасофскім, так і ў практычна-навуковым аспекце. Садзейнічала гэтаму і прорва, вырытая ў свой час паміж прыродазнаўчымі і гістарычнымі навукамі такімі філосафамі, як Рыкерт і Попер, прорва, яшчэ паглыбленая сёння агульнай расчараванасцю грамадства ў філасофіі ўвогуле і ў праблеме ідэалу ў прыватнасці. Праясненню такіх няяснасцей у вялікай ступені можа дапамагчы прыменены тут тэарэтыка-сістэмны падыход у спалучэнні з сучасным разуменнем таго, што яшчэ з гегелеўскіх часоў называлася

дыялетычнай логікай і чым настойліва і паслядоўна карыстаўся наш не такі ўжо далёкі ад нас сучаснік Уайтхед.

Мы бачылі ўжо, як выдатна спалучаюцца азначаны тэарэтыка-сістэмны падыход і яго структурна-функцыянальныя метады з дыялектыкай у яе традыцыйна-філасофскай трактоўцы. Гэта ўзаемная дастасаванасць можа быць у прынцыпе праведзена аж да матэматычнай фармалізацыі праблемы, так што сама наша "сінусоіда" некалі стане ў прынцыпе не толькі метафарычным вобразам, а і дакладным матэматычным графікам-мадэллю з адпаведна строгім жа формульна-аналітычным яго апаратам. Лёгка стасуецца з цікавячай нас праблематыкай і матэматычная логіка, асабліва, мнагазначныя яе варыянты (чатырохзначная логіка ў першую чаргу!). Аналагічная работа на базе чатырохзначнай логікі праводзілася, напрыклад, намі ў Беларускім дзяржаўным універсітэце незалежна ад амаль што адначасовай публікацыі работ Л. А. Задэ аб так званых fuzzy sets, "пушыстых" (недакладных, размытых) мноствах (93, 199), якія яшчэ больш прасунулі наперад магчымасці такіх распрацовак. Але ў нас гэтым магчымасцям з "дапамогай" маскоўскіх спецыялістаў і іх мясцовых прыхільнікаў не дадзена было рэалізавацца.

У святле азначаных распрацовак становіцца больш зразумелай не толькі сама лагічная прырода "сінусаідальнасці" гістарычнага развіцця, але і яе зыходныя прычыны. Раней не раз ужо было паказана, як яна можа трактавацца з пазіцый структурна-функцыянальнага метаду, калі, напрыклад, фаза станаўлення сацыяльнай сістэмы адпавядае моманту перавагі структуры над элементамі, фаза росквіту – моманту іх гарманічнага адзінства, фаза ўпадку – моманту перавагі ўжо элементаў над структурай, і, нарэшце, фаза поўнага распаду сістэмы адпавядае моманту поўнай іх супрацьпастаўленасці. Тэарэтыка-сістэмны падыход дапамагае больш дакладнаму разуменню таксама і прычыны такой перыядычнасці гэтай крывой і нават яе спецыфічнай "сутаргавасці", тым болей, калі яна апісваецца і апаратам чатырохзначнай логікі.

На самым матэматычна-лімітным абстрактным узроўні Сусвету як інтэгральнага цэлага і адзінага ён існуе ў стане вечнасці і нерухомасці, аднак у сілу яго сіметрыі там павінна прысутнічаць і другая яго лагічная іпастась – яго колькасная многасць. Калі б абодва гэтыя фактары Сусвету знаходзіліся сапраўды ў гарманічным адзінстве ці, тым болей, згодна Гегелю, у тоеснасці, то і Сусвет знаходзіўся б у вечным спакоі, і само існаванне гісторыі як працэсу было б праблематычным. Або, як на тым дысплеі бальнічнага кардыёграфа, адлюстроўвалася б толькі гарызантальнай прамой, гэтым злавесным знакам смерці. Аднак гэта сведчыла б пра тое, што Сусвет гэты толькі матэрыяльны, пасіўна-нерухомы і таксама нежывы. На самай справе, як было паказана, больш верагодна ўяўляць сабе яго як сістэму рухомую і жывую, якая па-свойму "дыхае" і пульсіруе. Дарэчы, і на гэтым узроўні аналізу магчымыя розныя варыянты такога пульсіравання. Яно можа мець характар чыста сінусаідальных, манатонных змен, як у працэсе спакойнай эвалюцыі. Можа мець зубчасты характар, складзены з плаўнаўзыходных адрэзкаў прамой і рэзкімі пераходамі-спадамі ўніз паміж імі, як мы бачым гэта ў матэматычнай тэорыі катастроф. Можа мець змяненні, як у графіку так званага пілавіднага напружання ў тэлевізійнай тэхніцы, дзе цыкл развіцця пачынаецца, наадварот, з рэзка негэнтрапійнага скачка, які замяшчаецца паступовым, энтрапійна спакойным спадам. З апошнім, напрыклад, добра стасуецца існуючая ў касмалогіі гіпотэза першапачатковага "ўзрыву" (big bang), якая працягваецца затым дастаткова працяглай фазай адкрытага Хаблам разбягання галактык, што ў сваю чаргу нядрэнна стасуецца з феноменам энтрапіі як працэсу паступовага нарастання хаосу ў выніку спадання Сусвету да стану чорнае дзюры, абумоўліваючага і аднабаковую на гэтай фазе накіраванасць часу, яго асіметрыю. У цэлым лінія рытму існавання Сусвету сапраўды нагадвае, калі ўспомніць Гётэ, нейкую супергіганцкую кардыяграму.

Зразумела, што і лініі развіцця больш дробных падсістэм як узроўняў агульнай структуры Сусвету, якія здзяйсняюцца на фоне яго грандыёзнага "дыхання", падобна абертонам на сінусоідзе яго агульнага, так бы мовіць, тону, не могуць пазбавіцца ад уплыву гэтай асноўнай перыядычнай крывой. Калі, напрыклад, узыходная галіна такой больш дробнай сінусоіды рэалізуецца на зыходнай галіне крывой больш агульнай структуры, абавязкова ўзнікне пэўная дэфармацыя ў выніку іх своеасаблівай інтэрферэнцыі. Узыходная галіна,

сустрэўшыся з больш моцнай і агульнай зыходнай лініяй, атрымлівае востра канфліктны, кантрастны характар, у той час, як галіна зыходная, супаўшы па кірунку з такой жа галіной больш моцнай крывой, сама ўзмацняецца і становіцца больш працяглай і як бы натуральнай. Першы, дарэчы, варыянт Бяргсон і апісваў метафарычна параўнаннем жыцця з плываком, што ўпарта плыве ў рацэ часу насустрач патоку энтрапіі, або з ракетай, што імкліва ўзлятаючы ўгару, усё такі падае затым уніз. І, што самае галоўнае, пры гэтым як бы змазваецца, моцна дэфармуючыся, момант супадзення абедзьвюх галін, той самы момант, які акрэсліваўся тут як гармонія. Таму яна і дасягаецца з такой часам пакутлівай цяжкасцю. Гэта для нас тут, як убачым пазней, надзвычай важна, бо непасрэдна датычыцца праблемы рэалізацыі ідэалу, якая і павінна здзяйсняцца менавіта ў гэты сакраментальны момант гарманічнага адзінства ідэальнага і матэрыяльнага. Усё гэта без асаблівых складанасцей можа быць паказана на адпаведным чарцяжы, а ў больш строгай форме і змадэліравана пры дапамозе матэматычнага апарату хоць бы той жа тэорыі радоў Фур’е.

У яшчэ большай ступені і адпаведна ў больш складанай форме выступае ўсё сказанае на ўзроўні соцыуму і яго гісторыі як ужо куды больш дробнай падсістэмы Сусвету. Пры пэўным спрашчэнні, аднак, і тут можна больш-менш здавальняюча выявіць лагічны сэнс гісторыі і спецыфічныя асаблівасці працэсу ўзаемадзеяння ідэальнага і матэрыяльнага ці, інакш кажучы, працэсу фарміравання і рэалізацыі сацыяльных ідэалаў. Калі ў шматузроўневай структуры Сусвету вылучыць тры яго падструктуры, вядомыя сучаснай навуцы як неарганічная прырода, прырода жывая і соцыум, захаваўшы пры гэтым іх іерархічную субардынацыю, то становяцца зразумелымі не толькі прычыны азначанай сінусаідальнасці крывой развіцця грамадства, але і пэўная яе “сутаргавасць”, паскораны тэмп яе рэалізацыі і нават тыя “праклятыя” пытанні, што так мучылі ў свой час Дастаеўскага пры напісанні яго славутай “Легенды аб вялікім інквізітары” і што ўвайшлі ў прымаўку пра замошчаную добрымі намерамі дарогу ў пекла. Нешта аналагічнае перажываецца, дарэчы, і паасобным чалавекам у ролі суб’екта, якога нездарма ж называлі ў мінуласці мікракосмам. Гэта асабліва выразна выступае ў мастацкай культуры ў працэсе стварэння мастацкага вобразу, дзе таксама асноўнай мэтай дзейнасці мастака з’яўляецца дасягненне гармоніі пад катэгорыяй прыгожага менавіта ў гэткім жа працэсе рэалізацыі эстэтычнага ідэалу. Пра пакутліва-складаную спецыфіку такога творчага працэсу хораша і дакладна было напісана некалі Бальзакам у яго славутым апавяданні “Невядомы шэдэўр” (цікава, што ў гэтым глыбока сімвалічным апавяданні настойлівы пошук дасканаласці прыводзіць мастака да процілеглага выніку, да хаосу).

Мы бачылі ўжо, як нялёгка складваюцца ўзаемаадносіны паміж жыццём і нежывой прыродай. Вобраз бяргсонава плывака вельмі добра гэта паказвае. І дагэтуль праблема, напрыклад, паходжання жыцця, як вядома, не можа лічыцца канчаткова навукай вырашанай, не кажучы ўжо аб тым, каб апісаць поўны цыкл яго агульнага развіцця не толькі з яго зараджэннем, але і з росквітам і са знікненнем. Спробы вырашыць яе толькі з аднаго якога-небудзь боку, з апорай ці то на выпадковыя флуктуацыі мёртвай дысіпатыўнай сістэмы, ці то на выключна крэацыянісцкі, творчы акт стаячага па-за і над Сусветам антрапаморфна-таталітарнага Бога, падобнага да сярдзітага старажытнаяўрэйскага Ягве, аднолькава не могуць нас задаволіць. Ісціна, як было прынята тут з самага пачатку, толькі ў адзінстве двух гэтых падыходаў. Але і адзінства гэтае нейкае недасягальнае, нават калі, так бы мовіць, напружыўшы сваю дыялектычнасць, падыйсці да праблемы з суб’ектыўна нейтральнага боку (мы ж самі, будучы жывымі істотамі, непрыкметна займаем пазіцыю прыхільнікаў жыцця і ўслед за Чарнышэўскім цвердзім, што прыгожае – гэта жыццё, хоць яго можна трактаваць і, напрыклад, па-джынсаўску проста як прыкрую і непрыгожую хваробу планеты). Пра гэта сведчыць хоць бы той жа самы непрыемны для нашай навукі факт, што аж да гэтага часу яна не можа штучна стварыць жывую істоту. Акт такога стварэння якраз і быў бы актам дасягнення азначанай гармоніі паміж жывым і нежывым, духам і матэрыяй. Называем жа мы жывыя істоты адушаўлёнымі. Больш таго, у кантэксце нашага роздуму пра ідэал гэта быў бы і акт поўнага здзяйснення і рэалізацыі ідэалу!

У рэчаіснасці гэтага, аднак, не адбываецца, і рэальнае жыццё як бы завісае дзесьці паміж небам і зямлёй, пакутліва разрыванае процілеглымі сіламі. Ідэальнае як духоўнае цягне ўверх да неба і вечнасці, матэрыяльнае ж – уніз да зямлі, да імгненнага "тут і цяпер", у якім усё вельмі хутка мінае і гіне. Пад гэтым менавіта хаваецца, дарэчы, славутая праблема смяротнасці індывіда і адноснае вечнасці роду. Тут жа заключана, як мы бачылі, і пытанне пра смяротнасць і бяссмерце асобнага чалавека і яго душы. Смерць таксама, калі гаварыць сур'ёзна, у многім незразумелая і таямнічая яшчэ для нас рэч. Бо, як журботна пісаў яшчэ аўтар старажытнаегіпецкай "Песні арфіста", ніхто з тых, хто пайшоў ад нас у нябыт, ніколі не вяртаўся назад, каб распавесці, што там.

Ужо ў гэтым выступае перад намі вельмі важная як для праблемы ідэалу, так і для філасофіі ўвогуле акалічнасць, пазасталая непрыкмечанай, як здаецца, і Гегелем, – тое, што само паняцце гармоніі павінна мысліцца не як толькі аргастычная фаустава ўспышка прыгожага імгнення, не як нейкае канкрэтна-прадметнае hic et nunc, а і як пэўны агульны стан усёй сістэмы. Стан не толькі канкрэтна-кропкавага супадзення, <u>тоеснасці</u> адзінага і многага, агульнага і асаблівага, ідэальнага і рэальнага, парадку і хаосу, структуры і элементаў, негэнтрапіі і энтрапіі і г. д. і да т. п., але і агульнай рухомай <u>раўнавагі</u> паміж гэтымі палюсамі, як бы далёка адзін ад аднаго яны не адстаялі. Больш таго, самі гэтыя паняцці кропкавай тоеснасці, з аднаго боку, і агульнай раўнавагі ўзаемна аддаленых процілеглых палюсоў, з другога, таксама ўтвараюць сабой выразна дыялектычную, бінарную катэгарыяльную пару, якая мае лагічна акрэсленыя ўзаемаадносіны паміж сваімі процілеглымі станамі і кампанентамі. Узаемаадносіны, што самі могуць знаходзіцца ў стане то адзінства, то процістаяння (тут, зрэшты, таксама адчуваюцца дастаткова строгія заканамернасці, складаючыя самастойную, чыста лагічную цікавую праблему). Гегель нездарма так любіў свой вядомы тэзіс, што ісціна як адзінства процілегласцей заўсёды мае канкрэтны характар. Але гэтую канкрэтнасць трэба разумець, напэўна, не як нейкую прадметна здзейсненую канкрэтнасць, а як канкрэтную і, галоўнае, <u>рухомую</u> кропку, цэнтр раўнавагі паміж двума і, магчыма, далёка адстаячымі адзін ад другога палюсамі. Прычым раўнавагі па прыкмеце не геаметрычнай роўнааддаленасці, а роўнай сэнсавай, так бы мовіць, вагі. Роўнавагі рухомай, прыкладна, калі ўзяць такую грубую метафару, як на бязмене[120], калі сістэма можа ўраўнаважыцца і пры вельмі асіметрычным на першы погляд месцы знаходжання самой гэтай кропкі раўнавагі. І раўнавагі не толькі механічнай.

У эканоміцы вядомы, напрыклад, так званы пратэкцыянізм, калі імпартныя тавары абкладваюцца дадатковай пошлінай, здзяйсняецца дзеля таго, каб ураўнаважыць канкурэнтныя магчымасці тавараў уласнай вытворчасці з таварамі, якія ўвозяцца з-за мяжы. Гэткі пратэкцыянізм і пры рыначнай гаспадарцы здзяйсняецца дзяржавай і здзяйсняецца нават, калі гэта трэба, жорстка, як бывае, напрыклад, у мытнай службе. Нешта падобнае магчыма і не толькі магчыма, але і неабходна часам у працэсе і чыста духоўнага ўзаемадзеяння паміж культурамі. Так, напрыклад, калі паставіць, як не вельмі разумна было зроблена вядомымі пастановамі цяперашніх улад, беларускую і рускую мовы ў аднолькавыя фармальна-юрыдычныя абставіны, то раўнавагі рэальнай тут увогуле не можа быць. Ужо толькі па колькасці людзей, ужываючых рускую мову, у абставінах поўнасцю адкрытых межаў, па шматлікасці асабістых кантактаў і адсутнасці незалежнай нацыянальнай самасвядомасці ў беларусаў руская мова далёка пераважвае мову беларускую, не кажучы ўжо пра неаднолькавы ўзровень іх літаратурнай развітасці. Аўтар гэтых радкоў пісаў пра гэтыя працэсы яшчэ больш чым сорак гадоў таму назад і, нягледзячы на несправядлівую, вымушана пазітыўную ацэнку гэтага працэсу як працэсу ўзбагачальнага пры тады ўжо відавочнай яго разбуральнасці, сам аб'ектыўны факт такой перавагі быў і застаецца рэальным і сёння. Таму і тут патрэбна нешта накшталт таго самага пратэкцыянізму ў адносінах беларускай мовы і беларускай культуры наогул, які свядома ставіць яе ў больш выгадныя ў фармальна-юрыдычным сэнсе слова ўмовы,

---

120 Гэтая метафара і не такая ўжо грубая, бо блізкая да яе метафара вагаў з вельмі даўніх часоў ужываецца, як ужо было сказана, ў якасці сімвала ісціны ў нашых судах.

каб здзейсніліся сапраўдныя раўнапраўе паміж абедзьвума культурамі і раўнавага. Гэта значыць, беларускай культуры і мове неабходна надаць прыярытэт і аказваць ім дастаткова важкую дзяржаўную падтрымку. У дадзеным выпадку такой падтрымкай было б наданне, напрыклад, статусу дзяржаўнай мовы толькі мове беларускай, беларускамоўнай адукацыі ў школе, бюджэтнай падтрымцы беларускамоўных выданняў і г. д. Ды і адносна культуры наогул усё сказанае вышэй справядліва. Прадметы духоўнай культуры, напрыклад, ніколі не вытрымліваюць канкурэнцыі ва ўмовах чыста рыначных вытворчых адносін з прадметамі культуры матэрыяльнай (гэта вельмі выразна назіраць можна і ва ўзаемаадносінах, напрыклад, паміж мастацкай літаратурай і дызайнам), як тое асабліва востра адчуваецца сёння, і таму патрабуюць такога ж пратэкцыянізму з боку дзяржавы, каб дасягнуць нармальнай раўнавагі або гармоніі і ўнутры дадзенага грамадства.

Усё сказанае тут пра раўнавагу, дарэчы, можа быць у прынцыпе прадэманстравана не толькі метафарычна, але і строгімі сродкамі матэматычнай логікі. Гэта складае, думаецца, адну з найцікавейшых і найважнейшых тэарэтычных і практычных яе праблем, якая наўрад ці яшчэ спецыяльна ў нас і ставілася, хоць жыццё пастаянна дэманструе яе перад намі ў выглядзе то ўзаемазгоды, то максімалісцкай непрымірымасці, кожная з якіх мае сваю спецыфічную і дастаткова пераканаўчую ў пэўных канкрэтных абставінах абгрунтаванасць. Нават інтуітыўна тут выразна адчуваецца патэнцыяльная прысутнасць не толькі нейкай унутранай, агульнай логікі, але і магчымасць дастаткова строгага матэматычнага яе афармлення з дапамогай, напрыклад, фармальнага апарату шматзначнай логікі і тэорыі верагоднасцей або той жа тэорыі “пушыстых” мностваў Л. Задэ.

У канкрэтным жыцці мы, напрыклад, і без асаблівага ўнікнення ў логіку пагаджаемся з тым, што ісціна заўсёды ляжыць дзесьці пасярэдзіне. Гэта разумеюць нават нашы палітыкі, якія прыдумалі і спецыяльны тэрмін для гэтага – кансенсус. Але ў той жа час нават звыклая інтуіцыя яўна падказвае нам, што бываюць і моманты, калі, наадварот, трэба дзейнічаць па прынцыпе не “і-і”, а “або-або”, моманты, калі так і просіцца ва ўжыванне так званая чорна-белая, жорстка двузначная логіка. Такой была, напрыклад, вядомая біблейская сітуацыя, калі, згодна евангелісту Матвею, Хрыстос вучыў у сваёй Нагорнай пропаведзі: “хай ваша слова будзе “так-так”, “не-не”, а што звыш таго, дык тое ад ліхога”. Ды і ў штодзённым жыцці часта маюць месца выпадкі, калі патрабуецца ўжо не мяккая, ураўнаважаная талерантнасць, якая нават у прымаўках характарызуецца тады ўжо адмоўна як логіка “і нашым і вашым”, а жорстка-рашучае, цвёрдае супрацьстаянне і процідзеянне. Увогуле паміж логікай “і-і” і логікай “або-або” ці, так бы мовіць, логікай кансенсуснай і логікай экстрэмальнай, існуе не поўнасцю ўзаемавыключальны, кантрарны стан, як некалі думаў, крытыкуючы Арыстоцеэля, Гегель, а нейкая вельмі дакладная, амаль што матэматычна-функцыянальная ўзаемазалежнасць. Гэта па сутнасці два варыянты або, дакладней, два заканамерныя станы нейкай адной і той жа агульнай, адзінай логікі з адзінымі ж лагічнымі законамі і адзіным катэгарыяльным апаратам, падобна механікам Ньютана і Эйнштэйна або трыганаметрыям вострага вугла і вугла на ўсе 360 градусаў. Станы, якія таксама звязаны лагічна з фазамі адзінага працэсу развіцця. Азначаныя варыянты, ці станы, і ёсць, па сутнасці, вядомыя нам фармальная арыстоцелеўская логіка і дыялектычная логіка Гегеля. Гегель рэзка і не зусім справядліва крытыкаваў логіку Арыстоцеля, амаль што цалкам адмаўлячы ёй права на існаванне, у той час, як у сапраўднасці яна была толькі прыватным выпадкам дыялектычнай логікі. Дарэчы, і Хрыстос, той самы Хрыстос, што заклікаў у прынцыпе любіць нават ворагаў сваіх, выступае ў вышэйпрыведзеным выпадку з Евангелля Матфея не праціўнікам дыялектыкі, а наадварот, якраз і дэманструе нам разуменне такой усеагульнай логікі. Ва ўмовах, блізкіх па сваёй экстрэмальнасці да тых, у якіх ён канкрэтна дзейнічаў і жыў, якраз і патрэбная была логіка менавіта ў бескампрамісным і жорсткім варыянце “або-або”. Дэманструе не толькі разуменнем, але і дзеяннем, калі і сам бескампрамісна ідзе на крыж. Ідзе, хоць і выразна ўсведамляе жудасную экстрэмальнасць свайго рашэння, аб чым сведчыць глыбока чалавечная сцэна яго знакамітай малітвы ў Гефсіманскім садзе. Гэта, зрэшты, мы бачылі і да Хрыста на прыкладзе

міфічнага Праметэя і рэальнага Сакрата, як ён апісаны Платонам у дыялогу “Фядон”. Гэта ж можна назіраць у пэўныя перыяды гісторыі чалавецтва пасля Хрыста.

Тут, напэўна, і знаходзіць сабе месца тэарэтычнае тлумачэнне таго відавочнага факту, што ісціна ляжыць не на геаметрычнай ці, дакладней, хроналагічнай сярэдзіне, а менавіта ў нейкім рухомым пункце раўнавагі (калі пад вагой разумець істотныя сэнс, значэнне і важнасць акрэсленага фактару). Рухомасць жа яго сама падпарадкоўваецца пэўнай заканамернасці, сапраўды нагадваючы ў гэтых адносінах, як мы бачылі, феномен бязмена. На сярэдзіне яна знаходзіцца толькі ў тыя моманты, калі паміж тэзісам і антытэзісам (у нашым выпадку паміж ідэальным і матэрыяльным) устанаўліваецца цалкам сіметрычная раўнавага, гармонія, гегелеўская тоеснасць. У працэсе развіцця, аднак, ёсць і такія фазы, калі ідэальнае, напрыклад, мае рашаючую перавагу, і ісціна павінна рэалізоўвацца там не пасярэдзіне, а ў пункце, ссунутым вельмі блізка да полюса ідэальнасці, як гэта бывае звычайна на фазе *<u>станаўлення</u>* пэўнай сістэмы. Або яна гэтак жа неадольна здзяйсняецца недзе каля матэрыяльнага полюса, што можна назіраць ужо на процілеглай фазе *<u>ўпадку</u>* азначанай сістэмы. У такія рэзка пераходныя перыяды пачынае дзейнічаць ужо логіка тыпу “або-або”. На практычна-эмпірычным узроўні ўсё гэта сустракаецца даволі часта, у тым ліку і ў сістэмах сацыяльнай прыроды.

Гэта, напрыклад, мае месца і на той фазе, што апісвае перыяд станаўлення пэўнага грамадства і яго культуры ці, гаворачы мовай Шпенглера, перыяд яго вясны. Гэта смутна разумеў ужо Маркс, выйшаўшы гэткім чынам на катэгорыю дыктатуры пралетарыята, але трагічнай яго і асабліва яго не вельмі разумных спадкаемцаў памылкай, памылкай, што насуперак Напалеону, перарасла ў свой час у злачынства, было як поўнае здагматызаванне, акасцяненне гэтага прынцыпова часовага, пераходнага паняцця, так і абмяжоўванне яго толькі часткай грамадства і нацыі – пралетарыятам (памылку ж адваротнага сэнсу зрабілі ў свой час, як убачым ніжэй, Керанскі і расійскія пасляперабудовачныя рэфарматары пасля вядомага путчу 1991 года). На фазе ж упадку сістэмы, наадварот, ісцінасны, так бы мовіць, цэнтр аказваецца ссунутым ужо намнога бліжэй да процілеглага полюса, полюса матэрыяльнага хаосу, і ісціна там рэалізуецца ў форме нечаканай і горкай для нас хаатычнай непрадказальнасці. У мастацкай культуры, напрыклад, як сферы дзейснасці эстэтычнага ідэалу гэтыя два крайнія моманты выдатна ілюструюцца, напрыклад, узнёсла-трагічнай паэтыкай Маякоўскага, з аднаго боку, і абсурднай камічнасцю (таксама паэмы!) Венядыкта Ерафеева “Масква–Петушкі”. Амаль што тое ж самае можна назіраць і ў чыста духоўнай культуры, як, напрыклад, у філасофіі. Калі ў часы Аўгусціна Аўрэлія Сусвет трактаваўся як цалкам упарадкаванае, разумнае тварэнне Бога з жорсткім духоўным дэтэрмінізмам, то ў сучаснай, напрыклад, постмадэрнісцкай філасофіі і навуцы Сусвет пачынае разглядацца як неразумны, ірацыянальны хаос, дзе ўжо няма месца не толькі рэлігіі, але і філасофіі. І толькі паміж такімі крайнасцямі, у месцы літаральнай сярэдзіны паміж імі гэты “цэнтр мас” супадае з геаметрычным цэнтрам, сімвалізуючы момант вышэйпамянёнай гармоніі, што адпавядае фазе найвышэйшага росквіту дадзенай сацыяльнай сістэмы ў гістарычным працэсе яе развіцця. Не патрабуецца асаблівых высілкаў думкі, каб зразумець, наколькі важнай з’яўляецца такая логіка не толькі для далейшага развіцця самой сябе як чыста тэарэтычнай навукі, але і для практыкі палітычных, напрыклад, дзеячаў. Няцяжка бачыць таксама, што тут наша інтуіцыя прадчувае існаванне вельмі дакладнага чыста лагічнага апарату, які ў патэнцыі можа быць і фармалізаваны ўжо з матэматычнай дакладнасцю. Прадчувае таму, што ў навуцы такая праблема , як здаецца, яшчэ і не ставілася.

Калі, зрэшты, зноў звярнуцца да ўзаемаадносін логік “і-і” і “або-або” ўвогуле, то азначананая заканамернасць выступае перад нашымі вачыма прыблізна гэтак. На фазах станаўлення і ўпадку пераважае логіка тыпу “або-або”, толькі з процілеглымі знакамі, а на фазах поўнага росквіту і поўнага распаду – логіка тыпу “і-і”. І ў першым выпадку гэтыя знакі можна ўмоўна акрэсліць як + і - , як мае месца ў выпадку, калі мы параўнаем ісціну з матэматычным паняццем вытворнай, а ў характарыстыцы дзвюх апошніх фаз ужо зараз можна было б бачыць значэнні са знакам 0, што азначаюць станы верхняга і ніжняга максімумаў значэння вытворнай. Гэта значыць, што ў выпадку росквіту мае месца раўнавага ў выглядзе

гармоніі з узаемнай талерантнасцю, цярпімасцю і любоўю, а ў выпадку поўнага распаду – у форме раўнавагі хаосу з поўнай абыякавасцю да ўсяго і раўнамерным узаемаадштурхоўваннем, як гэта мае, напрыклад, месца ў тэрмадынаміцы і апісваемым ёю працэсе ўжо мёртвай, тэрмадынамічнай раўнавагі (у тэрмадынаміцы, дарэчы, фізікі і ўжываюць менавіта гэты тэрмін!). У грамадскім жыцці такое выразна назіраецца зноў такі нават на чыста сузіральным, інтуітыўным узроўні.

У сферы эстэтыкі, напрыклад, дзе адпаведнікам ісціны ў логіцы з’яўляецца прыгажосць як цэнтральная катэгорыя эстэтыкі, гэтая катэгарыяльная тыпалогія распрацоўвалася ў прынцыпе з гегелеўскіх часоў[121]. Там, як вядома, на фазе станаўлення пануе катэгорыя ўзнёслага як тое, што павінна быць, і дзе ідэальнае пераважае над матэрыяльным, змест над формай і г. д. У сваёй жа яшчэ больш завостранай разнавіднасці на самым пачатку свайго развіцця ўзнёслае выступае як трагічнае, дзе чалавек згодна ўжо чыста чорна-белай логіцы “або-або” нават ідзе на фізічную смерць дзеля захавання і рэалізацыі сваёй ідэі (вось дзе сапраўды бязлітасна працуе гэтая логіка “або-або!). На фазе росквіту – катэгорыя прыгожага, што ўцелясняе сабой ужо стаўшае, рэальна існуючае адзінства, гармонію ідэальнага і матэрыяльнага, зместу і формы, па Гегелю, тоеснасць. На фазе ўпадку – катэгорыя камічнага, у якой увасабляецца ўжо перавага матэрыяльнага над ідэальным, формы над зместам і ў яшчэ больш завостранай сваёй форме – нізкага са сваёй уласнай логікай “або-або”, дзе чалавека таксама чакае пагібель, але як ужо толькі маральна-духоўнай, разумнай істоты. І, нарэшце, на фазе канчатковага распаду сістэмы катэгорыя брыдоты, якая выражае сабой поўнае несупадзенне ідэальнага і матэрыяльнага, што і сімвалізуе сабой поўны распад і хаос. Устанаўленню гэтых катэгорый у эстэтыцы вельмі дапамагла ў свой час гегелеўская дыялектычная логіка. Цяпер жа эстэтыка, як бачым, можа ў адваротным парадку дапамагчы і логіцы ў сістэматызацыі і далейшым развіцці яе ўласнага катэгарыяльнага апарату.

Сапраўды, ісціна таксама выступае перад намі як бы ў розных сваіх іпастасях. На фазе станаўлення сістэмы яна мае больш, так бы мовіць, тэарэтычны, дэдуктыўны, заканамерны характар. На фазе ж упадку ў ісціне пачынаюць пераважаць прагматычна-эмпірычныя, індуктыўныя, выпадковыя рысы. Найбольш відавочна праяўляецца гэта, напрыклад, у філасофскіх напрамках ідэалізму і матэрыялізму, першы з якіх узнікае, як правіла, па Шпенглеру, “увесну”, а другі – глыбокай “восенню”. І толькі на фазе росквіту сістэмы, яе найбольш устойлівага стану або, як гавораць кібернетыкі, гамеастазісу яна набывае паўнацэнны характар дыялектычнай ісціны як адзінства або нават тоеснасць процілегласцей, роўна як і на фазе поўнага распаду і небыцця сістэмы яна пераходзіць у прамую сваю процілегласць – зман як выразнік абыякавасці эклектычнага хаосу.

Тое ж можна назіраць і на саміх сістэмах і працэсах іх развіцця. Гэтак сама на фазе станаўлення дадзенай сістэмы пераважае, як мы ўжо бачылі, структура над элементамі, на фазе росквіту – іх гарманічнае адзінства, на фазе ўпадку – перавага элементаў над структурай і, нарэшце, на фазе поўнага распаду сістэмы – хаатычны стан цалкам бесструктурных элементаў. Платон у дыялогу “Палітык” расказвае, напрыклад, што на першым этапе цыклу развіцця ўсім жорстка кіруе увогуле сам Бог, і працэс развіцця тады ідзе наперад і ўверх роўна, без войнаў і сварак. На другім жа, калі Бог адступае ад справы, пачынаюць хутка нарастаць бязладдзе і дэзарганізацыя. І, каб выратаваць свет ад канчатковага хаосу, Бог у далейшым вымушаны зноў узяць у рукі руль кіравання (Платон, які наогул скептычна ставіўся да дэмакратыі, не ўспамінае яе тут зусім). Сказанае адносіцца, натуральна, і да сацыяльных сістэм.

---

[121] Вельмі па-своему цікава, хоць і смешна, трактуе прыгажосць сучасная жоўтая прэса, міжвольна падцвярджаючы выкладанае тут разуменне прыгажосці. Так адна журналістка з мінскай разухабістай ”Комсомолки”, цалкам развенчваючы ў Інтэрнэце як міф знакамітую думку Дастаеўскага, што прыгажосць адратуе свет, а за адно гэтак жа непрыхільна ацэньваючы і палажэнні аб залатым сячэнні, правільнасці, прапарцыянальнасці і г. д., зводзіць чалавечую знешнасць да двух варыянтаў: з няправільнымі грубажывёльнымі рысамі твару, якому яна аддае ролю любоўніка, і “прыгожанькага” Апалона, якому застаецца, нажаль, толькі сціплая роля сябра.

<u>Ідэал і дэмакратыя.</u> Тут таксама маюць месца азначаныя фазы з іх спецыфічнымі асаблівасцямі. І, напрыклад, фаза гармоніі грамадскага і асабістага, фаза, дзе якраз і ўвасабляецца тое, што разумеюць звычайна пад словам “дэмакратыя”, наступае толькі ў момант росквіту грамадства. Дэмакратыя як фаза гарманічнага адзінства грамадскага і асабістага, ці, шырэй, сацыяльнага і біялагічнага (а ўвогуле зусім ужо ідэальнага і матэрыяльнага) якраз і адпавядае найбольш рэальнаму *быццю* грамадства. Менавіта на гэтай фазе сацыяльнага развіцця найбольш выразна выступае і дыялектычны характар логікі гэтага развіцця. Тут яны рэалізуюцца і як хоць супярэчлівае, але адзінства процігласцей, не толькі вядомае тэарэтычна, але і практычна замацаванае нават юрыстамі яшчэ з антычных часоў як прынцып auditur et altera pars (слухаецца і другі бок). Сапраўды ў рэальна дэмакратычным грамадстве і, адпаведна, у дэмакратычнай жа дзяржаве улічваецца і паважаецца меркаванне і ўлады і апазіцыі. Апошняй ніхто не мае права пагражаць “пооткручивать ей головы” і ацэньваць яе думкі, як “грязь”, што робіцца ў сённяшняй няшчаснай Беларусі. І тым болей адносіцца да апазіцыйна настроеных грамадзян як да заведамых злачынцаў, як зноў жа ў нас.

Толькі на фазе станаўлення дзяржаўнай сістэмы грамадскае зусім законна пераважае над асабістым і само грамадства мае на сабе выразныя рысы спецыфічнай таталітарнасці (sic!), але таталітарнасці пераважна духоўнай, калі сам ідэал мае яшчэ рамантычна-адягнены, рацыянальны характар. Гэта падцвярджаецца і вопытам гісторыі (старшыя тыраніі ў старажытнай Грэцыі, напрыклад, дзе тыран Пісістрат папярэднічае дэмакрату Пярыклу, або паняццем сацыяльнай дысцыпліны 20-х і пачатку 30-х гадоў у гісторыі савецкага грамадства, і пры гэтым, як мы бачылі, само нават слова “тыранія” не мела ў раннеантычныя часы таго адмоўнага сэнсу, які заканамерна паявіцца пазней). Нават сёння не ўсе палітолагі гэта разумеюць. Так, напрыклад, знакаміты на Захадзе знаўца дэмакратыі Роберт Даль, адзначаючы факт, што некаторыя антыдэмакратычныя рухі зачастую змыкаюцца з самым агалцелым, як ён піша, нацыяналізмам або з рэлігійным фундаменталізмам, зусім не спрабуе строга лагічна растлумачыць гэты вядомы факт, як і ўвогуле тое, што дэмакратыя існавала не вечна і былі перыяды, калі яе не было зусім (48). Дэмакратыя знікае зусім на фазе сацыяльнага ўпадку грамадства і ператвараецца ў анархію, дзе пануе ўжо асабістае над грамадскім, і ў самім чалавеку жывёльна-пачуццёвае над сацыяльна-духоўным.

Больш таго, было б якраз вялікай памылкай спрабаваць устанаўліваць дэмакратыю менавіта ўжо на гэтай пачатковай па сутнасці фазе, што, на жаль, нярэдка і робяць недасведчаныя ў філасофіі палітыкі, кіруючыся ўтапічна здагматызаванымі прынцыпамі замест дыялектычнага разумення жывога гістарычнага працэсу. Такую памылку зрабілі, напрыклад, у свой час А. Керанскі і Ельцын. Керанскі амаль што непасрэдна пасля Лютаўскай рэвалюцыі непасрэдна за арганізацыяй Часовага ўраду паспяшаўся склікаць Устаноўчы сход для ўстанаўлення дэмакратычнага ладу, замест таго, каб наяўнымі ў Часовага ўраду сілавымі сродкамі жорстка падавіць супраціўленне і карнілаўцаў і бальшавікоў[122]. А зусім нядаўна і каманда Б. Ельцына непасрэдна пасля путчу 1991 года, адразу ж паспрабавалі ўвесці ў дзеянне фармальную дэмакратыю, у той час, як трэба было гэтак жа жорстка пакончыць з савецкай мінуласцю, пакараўшы путчыстаў і рашуча адхіліўшы ад улады ўсіх камуністаў як удзельнікаў падсудна-злачыннай арганізацыі КПСС, і з гэткай жа цвёрдасцю закласці асновы новага сацыяльнага парадку – асновы яшчэ толькі будучай сапраўднай расійскай дэмакратыі.

[122] Іншая справа, што дастаковых для гэтага сіл у Часовага ўрада ўжо не было, што яшчэ раз сведчыць аб тым, што тадышняя Расія не была яшчэ гатова нават для сацыяльна поўнацэннай буржуазна-дэмакратычнай рэвалюцыі. Характэрна, што і бальшавікі зрабілі тую ж, хоць і з адваротным знакам, лагічную памылку, калі, захапіўшы ўладу, разагналі Ўстаноўчы сход і ўстанавілі дыктатуру, прыдаўшы ёй ужо, наадварот, фактычна вечны характар як пэўны status quo “развітога сацыялізму”. Гэта ж таксама сведчыла аб тым большай яшчэ негатовасці Расіі для ўстанаўлення дэмакратыіі сацыялістычнай. Тым, уласна, і тлумачыцца той дзіўны, на першы погляд, факт, што амаль уся расійская гісторыя і раней і цяпер нагадвае карабель, кіраваны п’янаю камандай, гатовай заваліць гэты карабель то на левы, то на правы яго борт. А ў цэлым усё гэта выразна паказвае нам, што без так нялюбай сёння філасофіі і новаспечаныя сённяшнія палітолагі, захапіўшы карабельны мосцік, упадобяцца той жа самай п’янай камандзе.

Несумненна, калі б тады супраціўленне путчыстаў і стаяўшых за імі прыхільнікаў камуністычнага рэжыму было падаўлена, не было б таго пакутна-хранічнага крызісу, на які так хварэе сёння няшчасная Расія. І тым болей яна не трапіла б з агню ды ў полымя, ўпаўшы у злавесныя абдымкі цяперашняга бандыцка-алігархічнага капіталізму, які заслугоўвае хутчэй ужо назвы імперыялізму ў гобсана-ленінскім сэнсе гэтага слова[123].

Як бы парадаксальна тое ні гучала, але і Маркс увогуле меў напэўна ж рацыю, калі думаў, што на першай фазе грамадскага развіцця заўсёды павінна мець месца дыктатура. Ды і ён тут арыгінальным не быў. Гэтак жа думалі, як мы бачылі, і гісторыкі антычнага свету і Фіхтэ. Але дыктатура не матэрыяльнага насілля і гвалту з боку сацыяльных нізоў, як гэта сталася ў марксістаў-ленінцаў, і нават не закону, як абвясціў у Маскве нядаўна У. Пуцін[124] (закон, як сведчыць прыклад старажытнакітайскіх легістаў на чале з сумна славутым Хань Фэй Цзы, можа быць таксама вельмі нядобрым матэрыяльна-сілавым фактарам!), а дыктатура духу, ці, згодна выразу расійскага драматурга Шатрова, дыктатура сумлення. Вось у чым была памылка і трагічная віна самога Маркса, які гэтак жа здагматызаваў у свой час паняцце дыктатуры, як Керанскі і Ельцын – паняцце дэмакратыі!

Дыктатура, і дыктатура, па тэрміналогіі гісторыкаў-антычнікаў, менавіта старэйшая, таксама з'яўляецца толькі прынцыпова часовай фазай на лініі працэсу развіцця і звязана толькі з узыходзячай галіной гэтай сінусоіды. Гэта тэзіс надзвычай важны. Бо таксама было б неразумнай і надзвычай трагічнай памылкай думаць, што якраз яна з'ўляецца пастаяннай і самай істотнай рысай новай гістарычнай фармацыі. Гэта ўсяго толькі кароткі *пераходны* перыяд. Але якраз менавіта гэтая памылка і была яшчэ больш узмоцненая пазнейшымі расійскімі паслядоўнікам Маркса. Памылка тым больш нядобрая, што ў самым пачатку і ў іх, як здаецца, існавала яшчэ больш-менш правільнае разуменне праблемы. Напрыклад, ЧК як галоўны орган той першапачатковай дыктатуры называлася ўсё такі "чрезвычайной", г. зн., часовай камісіяй[125]. Ды і ўрад Керанскага правільна называў сябе Часовым урадам. Сапраўдны палітык павінен быць здольным арыентавацца і ў вечных ідэалах і ў паасобных "чрезвычайных" сітуацыях-момантах гістарычнага часу, умела спалучаючы тое і другое як стратэгію і тактыку. Толькі пры гэтай прынцыповай умове ён можа дабіцца поспеху.

З падобнай акалічнасцю мы сустракаліся, па сутнасці, і раней, калі ішла размова пра розныя фазы ў развіцці культуры. Гэта тыя знаёмыя ўжо нам станы і суадносіны, тэарэтычна акрэсленыя яшчэ Гегелем і эмпірычна бліскуча пацверджаныя Тойнбі і Сарокіным, якія можна было б таксама трактаваць і як фазы ў працэсе рэалізацыі ідэалу. І тут перад намі зноў ва ўвесь рост паўстае гэта прыкрая ўласцівасць азначанай гармоніі быць чымсьці вельмі мінучым і недаўгавечным. Уласцівасць прыкрая, але і зразумелая цяпер як штосьці па-свойму заканамернае. Бо калі прыняць увесь графік развіцця падобным да сінусоіды, то і верхнія экстрэмумы яе, дзе вытворная ператвараецца ў нуль, г. зн. можа сімвалізаваць прыгожае, уяўляюць сабой толькі паасобныя, строга акрэсленыя пункты на гэтай сінусоідзе. Нездарма ж пісьменнік-фантаст І.Яфрэмаў параўноўваў, напрыклад, прыгожае з лязом брытвы, супастаўляючы яго менавіта з матэматычным нулём. Гэта, дарэчы, яшчэ раз пацвярджае і тое, што наша перыядычная крывая, умоўна называная тут сінусоідай, з'яўляецца не толькі метафарай, але і ў пэўным сэнсе дакладным графічным выражэннем тых функцыянальных залежнасцей, што складаюць працэс развіцця дадзенай сацыяльнай, і не толькі сацыяльнай, сістэмы.

Асабліва прыкметна гэта ў эстэтыцы і мастацкай культуры, дзе нездарма ж гётэўскі Фауст быў гатовы аддаць Мефістофелю душу за імгненне, калі захочацца ўсклікнуць: спыніся, ты такое прыюжае: Zum Augenblicke duerft' ich sagen: verweile doch, du bist so schoen!. Ды і больш шырокая і важная катэгорыя шчасця таксама адчуваецца гэтак жа мімалётным, а то і

---

[123] Тэрмін і паняцце імперыялізму было ўведзена ў навуковы ўжытак англійскім эканамістам Гобсанам.

[124] Дыктатура закону была і ў Гітлера і дыктатура надзвычай жорсткая!

[125] Сьмеху варта, як кагэбісты з зусім ужо блазенскай глупотай і сёння ўсё яшчэ з гонарам цвердзяць: "мы, чекисты,", нават і не падазраючы аб даўняй, гістарычнай адмерласці гэтага слова. Яны ганарацца тым, чаго трэба было б сёння сароміцца.

ўвогуле зусім няўлоўным імгненным момантам. Калі ж заглянуць у гісторыю мастацкай культуры глыбей, дык заўважаецца яшчэ і тое, што чым бліжэй да нашага часу, тым гэтыя бласлаўлёныя ўспышкі рэдкай гармоніі, шчасця і прыгажосці становяцца ўсё карацей і карацей і, напрыклад, к новаму часу амаль што зусім знікаюць. Нічога падобнага веку Перыкла ці Рафаэля у XVIII і XIX стагоддзях мы ўжо не сустракаем, не кажучы ўжо пра стагоддзе XX-е, цалкам угразшае ў катэгорыі крыклівай мадэрнісцкай і постмадэрнісцкай дысгармоніі і брыдоты. Гэты нядобры факт асабліва насцярожвае пры ўспаміне аб самым перадранішнім золку гісторыі, калі, напрыклад, у мадленскую эпоху палеаліту, мяркуючы па славутых пячорных роспісах, азначаная гармонія існавала вельмі працяглы перыяд (аўстрыйскі культуролаг В. Краус нават прыводзіць вельмі цікавую, дарэчы, думку, што менавіта тыя часы якраз і адлюстраваліся ў біблейскай гісторыі пра рай!). Насцярожвае ўсё гэта ў тым сэнсе, ці не рухаецца наша гісторыя сапраўды да прадказанага Апакаліпсісам канца і ці не мае рацыю колішняя наша метафара са злавесным вадаспадам наперадзе?

Мы значна наблізіліся ўжо да рэальнай гісторыі, але і тут яшчэ нашы абстрактныя лагічныя і матэматычныя мадэлі могуць быць дастаткова карыснымі. Больш падрабязны аналіз, напрыклад, усё той жа ”сінусоіднай” мадэлі гістарычнага развіцця дае магчымасць змадэліраваць і азначаныя асаблівасці гэтага працэсу, звязаныя з памянёнай усяго толькі імгненнасцю гармоніі ідэальнага і матэрыяльнага. Перыядычныя крывыя тыпу сінусоіды могуць быць, як мы ўжо бачылі, трансфармаваныя па-рознаму. Нармальная сіметрычная крывая, падобная да рэальнай сінусоіды, адлюстроўвае звычайны і, так бы мовіць, нармальны працэс. Але магчымыя і асіметрычныя варыянты рознага тыпу цыклоід, як той, што, напрыклад, якраз тут нас зараз і цікавіць. Гэта варыянт, калі ніжнія экстрэмумы азначанай крывой дастаткова плаўныя і працяглыя, а верхнія, наадварот, як бы завостраныя і вельмі кароткія (у тэорыі магчымы, зразумела, і адваротны выпадак). Менавіта ён якраз і адпавядае рэальнаму ходу гісторыі чалавецтва, дзе шчаслівыя моманты гармоніі як жаданага ўцеляснення ідэалу мільгаюць толькі як прыгожыя імгненні. Характэрныя рысы азначаных варыянтаў могуць мець і яшчэ адін, вельмі важны для нас тут сэнс. Ён можа, напрыклад, сімвалізаваць і хуткасць мадэляванага працэса, калі моманты гармоніі, што звязаны ў прынцыпе, як было ўжо паказана, з катэгорыяй спакою і вечнасці, а дысгармоніі – са зменамі і рухам у часе. І тады азначаны варыянт крывой развіцця з вострымі і кароткімі максімумамі характарызаваў бы яго як працэс адносна высокай хуткасці, а варыянт адваротны – як працэс адпаведна запаволены і спакойны. Цікава, дарэчы, што гэткая характарыстыка рэалізацыі працэсу ў часе была б звязанай не з нейкім знешнім, нярэдка выпадковым крытэрыем, як, напрыклад, абарачэнне Зямлі вакол сваёй восі або рух стрэлак на цыферблаце гадзінніка, а непасрэдна з самім працэсам развіцця, што вельмі павышае яго эўрыстычную значнасць. Гэта нешта накшталт таго, калі мы вызначаем узрост чалавека, абапіраючыся не на чыста фармальную дату ў пашпарце, а на яго ўласны рэальны выгляд і стан.

Праблема хуткасці, а дакладней, паскарэння гістарычнага працэсу і яе непасрэднага вызначэння, як здаецца, па-сур’ёзнаму ў філасофіі гісторыі пакуль што яшчэ і не ставілася, калі не лічыць усе тыя напаўметафарычныя спіралі і экспаненты. А між тым тут у першым набліжэнні можа добра працаваць зусім не метафарычны, а дастаткова строгі і правераны на практыцы памінаны ўжо не раз матэматычны аппарат тэорыі верагоднасцей і радоў Фур’е. Больш таго, у аспекце такога разумення азначаны крытэрый можа растлумачыць нам і памянёную вышэй акалічнасць, што па меры набліжэння да нашага часу моманты гармоніі ў гісторыі становяцца ўсё радзей і радзей. Зусім відавочна, што гэта не што іншае, як паказчык азначанага рэальнага паскарэння самога гістарычнага працэсу. Не забудзем, што і цэлы Сусвет развіваецца, як было ўжо ў пачатку прапастуліравана, па нейкай гранічна агульнай перыядычнай крывой тыпу ўсё той жа мяркуемай сінусоіды, узыходзячыя і нізыходзячыя галіны якой (“удых” і “выдых”!) таксама ўяўляюць сабой крывыя, а не прамыя лініі. Таму і скорасць сімвалізванага крывой працэсу, матэматычна выражаная вытворнай функцыяй, таксама аказваецца пераменнай і можа выражаць сабой нейкае паскарэнне, падобнае другой вытворнай, атрымліваючы таксама дадатны або адмоўны знак. Той жа матэматычны апарат

радоў Фур'е, калі ўжо ў сувязі з гэтым злавесным паскарэннем успамінаецца нядобрая метафара з вадаспадам наперадзе, дае нам і сродак супраць магчымага песімізму хоць бы ў тым, што згодна гэтаму апарату кожная, у тым ліку і неперыядычная, крывая можа і павінна разглядацца як галіна нейкай новай, яшчэ больш маштабнай перыядычнай крывой. Таму якой бы халоднай і непрыемнай ні была шпенглераўская зіма, за ёй абавязкова прыйдзе вясенняе пацяпленне. Нездарма ж і старажытнакітайская І Цзін (Кніга перамен) у раздзеле "Крылы" пісала: сонца дасягае зеніту і потым заходзіць, але заўсёды наступае новы світанак, бо ў гэтым вяртанні праяўляецца розум Неба і Зямлі. Тут і мы разам з рускім гумарыстам Кузьмой Прутковым, суцяшаючы дзівачнага юнкера Шміта, што хацеў застрэліцца з прычыны наступаючай зімы, можам цалкам рэзонна ўсклікнуць: "юнкер Шмит, честное слово, лето возвратится!".

<u>Ідэал і канкрэтная гісторыя.</u> Нарэшце, калі гаварыць ужо пра лёсы ідэалу ў кантэксце больш канкрэтнай чалавечай гісторыі, то трэба спыніцца яшчэ на адной немалаважнай дэталі. Колькі бывала ў гэтай вельмі небагатай на шчасце гісторыі выпадкаў, калі, здавалася б, поўнае або хоць бы толькі частковае здзяйсненне ідэалу прыносіла не радасць, а горкае расчараванне. Атрымлівалася нешта не падобнае на тое, што так чакалася, а штосьці зусім незнаёмае і чужое. Гэта пераважна ад таго, што пры першапачатковым акрэсленні ідэалу і ў працэсе здзяйснення яго не ўлічваліся як бліжэйшыя, так і самыя далёкія акружаючыя яго і зверху і знізу структурныя ўзроўні. Напрыклад, пры арыентацыі на пэўныя сацыяльныя ідэалы біялагічная прырода чалавека разглядаецца звычайна ўсяго толькі як нейкі хаатычны узровень, што процістаіць ідэалу як прадстаўніку вышэйшага, больш упарадкаванага структурнага ўзроўню. Але і біялагічная прырода чалавека як прадстаўніка дастаткова высокай арганізаванасці жывой матэрыі не ёсць абсалютны хаос, а мае сваю спецыфічную структуру. Сюды адносіцца, напрыклад, адкрытая этолагамі Н. Тынбергенам і К. Лорэнцам сістэма дамінавання, калі ўзаемаадносіны паміж індывідамі ў жывёльным статку будуюцца па прынцыпе безумоўнага падпарадкавання слабейшага мацнейшаму толькі па прызнаку сілы і калі на чале такой жывёльнай групы з жывёльнай жа сістэмай узаемаадносін паміж яе членамі становіцца самы моцны, клыкасты і кіпцюрасты важак, а яго падначаленыя ходзяць перад ім з падціснутымі хвастамі, самі пускаючы ў ход клыкі і кіпцюры ў адносінах да яшчэ слабейшых. І тады ў працэсе рэалізацыі пэўнага чыста сацыяльнага ідэалу, г. зн. пры ўз'яднанні яго з такім менавіта матэрыяльным узроўнем, ён сам падвяргаецца пэўнай дэфармацыі, і праз яго пачынае выразна прасвечваць чыста жывёльная сістэма дамінавання. У выніку перад намі замест чаканай дэмакратычнай гармоніі ўзнікае так знаёмая нам цынічна бязлітасная дыктатура "важака" з ліслівa віляючым перад ім хвастом "простым народам", прадстаўнікі якога, у сваю чаргу, імкнуцца загрызці таго, хто яшчэ слабейшы за іх. Падобнага тыпу дыктатуры ўзнікаюць на схіле пэўнага цыклу развіцця, калі пачынае пераважаць, як мы бачылі, энтрапійны пачатак. Грамадства як сацыяльная сістэма перажывае ўпадак, і ў ім паступова пачынаюць выступаць на паверхню заканамернасці сістэмы ніжэйшага ўзроўню, сістэмы жывёльнай. У гісторыі антычнасці, напрыклад, гэта даўно вядома пад назвай малодшай тыраніі, а ў гісторыі сучаснай – так званай ахлакратыі, што можа быць перакладзена як хамакратыя і на справе таксама з'яўляецца тыраніяй, але тыраніяй на гэты раз ужо анархічнага, статкава-жывёльнага тыпу з клыкаста-кіпцюрастым важаком на чале.

Знаходзіць сабе тлумачэнне і тая балюча парадаксальная асаблівасць працэсу развіцця грамадства, калі, згодна знаёмай нам прымаўцы, дарога, так грунтоўна, здавалася б, вымашчаная добрымі намерамі, нярэдка прыводзіць у самае пекла. Гэта якраз вышэйазначаны прыклад з антычнымі тыраніямі. У самым пачатку цыклу развіцця там назіраліся звычайна сітуацыі, калі на чале грамадства станавілася асоба або асобы, у галовах якіх упершыню сфармаваліся новыя, прагрэсіўныя ідэі і адпаведныя ім ідэалы як зародак новай сацыяльнай структуры. Не стаўшы яшчэ, аднак, фактамі грамадскай свядомасці, гэтыя ідэалы канцэнтраваліся ў галовах толькі гэтых нямногіх, найбольш разумных, адукаваных і маральна стойкіх людзей. Ідэалы і надавалі ім своеасаблівую духоўную сілу, выклікаючы глыбокую веру да іх сярод асноўнай масы народа і паступова пераафармляючыся ў пэўныя маральныя, а затым

і юрыдычныя нормы. Ідэі, авалодваючы масамі, як любіў гаварыць Маркс, сапраўды становяцца матэрыяльнай сілай і знаходзяць сабе адпаведнае ўвасабленне ў дзяржаве. І калі ідэі і натхнёныя імі ідэалы не губляюць яшчэ сваёй негэнтрапійнай, актыўна-арганізуючай сілы, якая дзейнічае зверху як бы ад імя свайго цэлага, ад сваіх вышэйшых структурных узроўняў, уключаючы і структуру структур – Бога, дзяржава, створаная на аснове такіх ідэалаў, адпавядае славутаму азначэнню, дадзенаму ёй Гегелем як рэальнасці маральнай ідэі. Такая дзяржава карыстаецца і падтрымкай народа, які, хоць і не поўнасцю, можа, разумее ляжачую ў яе аснове ідэю, але цалкам даверае ёй, зусім па-кантаўску папаўняючы недахоп свайго розуму верай, якая дапамагае яму захоўваць належныя абсалютныя каштоўнасныя арыенціры і дзейнічаць у належным кірунку. Кірунку не ўніз да матэрыяльнага хаосу, а ўверх, да ідэальнага ладу і парадку з Богам на самай вяршыні гэтай грандыёзнай шматпавярхавай духоўна-структурнай піраміды. Так званы просты чалавек не можа, ды і зусім не абавязаны разумець да канца ўсю сістэму ідэй і ідэалаў, што ляжаць у аснове дзяржавы і дзейнасці яе прадстаўнікоў. Але ён павінен ім <u>верыць.</u> І верыць не як пэўным канкрэтным асобам з тым або іншым асабістым “іміджам”, сексапільнасцю або ўзроўнем майстэрства ў каратэ ці хакеі, як гэта мае, на жаль, месца сёння, а як выразнікам мэтаў яшчэ вышэйшых ідэальных структур і прадстаўнікам у канечным выпадку Бога. Вось чаму такую вялікую ролю адыгрываюць <u>вера</u> і давер у палітычным жыцці грамадства і вось чаму так небяспечна, калі ў грамадстве пануе вера ў фальшывыя куміры і ідалы, або зусім ужо цынічнае бязвер’е ні да чаго і ні да кога. Апошняе зноў такі сустракаецца сёння не толькі ў форме сумнавядомага сёння сярод моладзі сатанізму, але і ў форме так званага галасавання супраць усіх у цяперашняй расійскай палітычнай практыцы. Вось чаму гэтак жа важна для нас правільна будаваць сістэму агульнага выхавання і адукацыі, якія б давалі народу не толькі веды, у тым ліку і палітычныя, але і моцную, заснаваную на глыбокай маральнай аснове веру ў праўдзівасць гэтых ведаў. Нездарма ж усё той жа апостал Іаан заклікаў у сваім першым апостальскім пасланні: Τεκνια, φυλαξατε εαυτα απο τον ειδολον (дзеці, сцеражыцеся ідалаў!).

Грамадства з дзяржаўнасцю, угрунтаванай пераважна на веры ў сапраўдны ідэал і ў Бога як непахісную, канечную яго аснову, якраз і стасуецца з той менавіта ўзыходнай фазай развіцця, якую Сарокін называў ідэяцыянальнай, а Шпенглер параўноўваў з вясной, і ў якой ідэальнае пераважае над матэрыяльным. З гэтага ўвогуле як з асявога, паводле Ясперса, часу якраз і пачынаецца чалавечая гісторыя. Менавіта пра гэта са здзіўляюча ясным разуменнем важнасці справы гаворыцца ў надпісах-указах, што яшчэ за трыста год да нашай эры высякаў у камені старажытны цар-аб’днальнік Індыі Ашока. На азначанай фазе грамадства і яго культура разам з усёй сістэмай ідэалаў ужо дастаткова добра вывучаны. Асабліва ў сферы эстэтыкі і мастацкай культуры, дзе яго спецыфічныя рысы выдатна прасочваюцца як на кожным узроўні культуры, так і на самім чалавеку, праяўляючыся ў такой важнейшай культуралагічнай катэгорыі як <u>стыль</u>. Дарэчы, такога тыпу распрацоўкі савецкіх часоў у сферы эстэтыкі праводзіліся не дзе-небудзь у Маскве ці Ленінградзе, а пераважна ў нас на Беларусі насуперак палітычна-імперскаму маскоўскаму ўціску і ўдушаючай атмасферы марксісцка-ленінскай гэтак жа палітызаванай ідэалогіі.

Гэтая фаза, аднак, як вядома, пачатковая. Гэта яшчэ толькі ранняя маладосць грамадства, яго, так бы мовіць, перадгісторыя. Тут ідэальнае не яднаецца з матэрыяльным, знаходзячыся яшчэ як бы над ім і адыгрываючы ролю актыўнага знешняга штуршка (таго, што Л. Гумілёў, як мы бачылі, называў пасіянарнасцю), менавіта ролю ідэалу ў канкрэтным сэнсе гэтага слова. І ў палітыцы тут асноўную ролю адыгрываюць, як пісаў расійскі тэарэтык народніцтва М. М. Міхайлоўскі, а яшчэ раней за яго англічанін Т. Карлейль, ідэальныя героі, што ўзвышаюцца над звычайным натоўпам (у Міхайлоўскага адзін з яго твораў так і называецца “Герои и толпа”)[126]. Такое грамадства не дасягае яшчэ поўнасцю рэальнага быцця, і ідэалы яго застаюцца пакуль толькі рамантычнай марай і пажаданнем нейкіх паасобных

[126] У сучаснй еўрапейскай філасофіі нешта падобнае сцвярджае Артэга-і-Гасэт у ягоных эсэ “Паўстанне мас” і”Дэгуманізацыя мастацтва”.

выдатных адзіночак. Але тыя рамантычныя мары і пажаданні маюць цвёрды характар кантава катэгарычнага імпэратыву, выступаючы ў якасці вельмі эфектыўнага і дзейснага сацыяльнага фактару. Калі гэтыя мары маюць у сваёй аснове сапраўдны ідэал, які ў сваю чаргу грунтуецца на аснове ідэі, арыентаванай на вышэйшыя ўзроўні структуры не толькі соцыуму, але і ўсяго сусвету, уключаючы і Госпада Бога, то гэта і чалавеку, носьбіту такога ідэалу, надае характар і сілу сапраўднага героя, які накладае на ўсю сваю эпоху выразны адбітак сваёй асабістасці. І ступень значэння і гераічнасці дадзенай асобы якраз і залежыць ад вышыні і значнасці яе ідэалу. Усё гэта было добра апісана Карлейлем, пачынаючы з старажытнагерманскага язычніцкага Бога Одына і заснавальніка іслама Мухамада і канчаючы Кромвелем і Напалеонам. Нешта падобнае, няхай сабе і ў іншых маштабах, назіраецца і ў нас на Беларусі ў яе цяперашніх гістарычных абставінах. Тут ролю такога імпэратыўна-ідэальнага фактару доўгі час выконвалі пераважна натхнёныя беларускай ідэяй як сваім ідэалам Беларускі Народны Фронт (БНФ) і Кансерватыўна-хрысціянская партыя (КХП) з яе бяззменным кіраўніком Зянонам Пазьняком. Пры гэтым адразу ж павінны быць адкінуты ўбок магчымыя тут аналогіі з марксісцка-ленінскай канцэпцыяй грамадскага развіцця і тым болей з нейкім неабальшавізмам, як сцвярджаюць некаторыя крытыкі КХП. У бальшавізме, як мы ўжо ведаем, у аснове ляжаў ваяўнічы матэрыялізм, і ў выніку азначаная катэгарычная імпэратыўнасць першай фазы сацыяльнага развіцця адразу ж атрымала характар матэрыяльна-прымусовай дыктатуры, што ў канечным выніку заканамерна прывяла, як было паказана, да маральнага выраджэння і ў архіпелаг ГУЛАГ. БНФ жа і КХП кіруюцца хрысціянска-дэмакратычнымі ідэямі і ідэаламі, якія маюць паслядоўна ідэальны характар, і абапіраюцца выключна на сілу духу і маральнага сумлення, як яна выцякае з паняцця найвышэйшага духоўна-каштоўнаснага арыенціра – Бога. Розніца тут выразна прынцыповая![127]

Рэальнае, гарманічнае быццё дасягаецца соцыумам, як ужо няцяжка здагадацца, толькі на наступнай фазе, дзе ідэальнае і матэрыяльнае, сацыяльнае і біялагічнае ўтвараюць вядомае ўжо нам адзінства і гармонію, і дзе некалі недаступна высокі ідэал урачыста спускаецца на грэшную зямлю, знаходзячы сабе канчатковае здзяйсненне і рэалізацыю. На першай, як мы бачылі, фазе эвалюцыйнага цыклу ў сілу яе спецыфікі ідэалы маюць яшчэ імпэратыўна-пабуджальны, узнёсла-рамантычны, а ў самым пачатку яе і трагічны (смерць дзеля ідэалу!) характар. Характар толькі маральнага абавязку, што пануе над пачуццёвымі жаданнямі, і грамадства ў выніку атрымлівае як бы таталітарны, але прынцыпова ў іншым, дадатным сэнсе гэтага слова сэнс. Наступная, інтэгральная, як яе называе Сарокін, фаза характарызуецца рысамі, тыповымі для ладу, вядомага ў сацыяльнай філасофіі і грамадазнаўстве як дэмакратыя. Тут павінна здзяйсняцца ўжо поўная гармонія, або гамеастазіс. Ідэальнае цалкам яднаецца з матэрыяльным, і ідэалы знаходзяць сабе поўную рэалізацыю. Гэты сакраментальны стан якраз і з'яўляецца галоўнай мэтай (ідэалы ж, як мы памятаем, маюць не каўзальны, а тэлеалагічны характар!) развіцця грамадства і яго, нарэшце, паўнацэннага, гарманічнага існавання, поўнасцю адпаведнага катэгорыі быцця. Цікава, што гэта добра разумеў ужо Кант. У памянёным вышэй трактаце аб ідэі ўсеагульнай гісторыі ён на дзіва блізка падыходзіў аж да самых навейшых навуковых канцэпцый сучаснасці, тлумачачы ўзаемаадносіны паміж грамадствам, асобай і паасобнымі дзяржавамі як праявы закону раўнавагі ў іх дзеянні і процідзеянні, ужываючы нават пры гэтым вельмі моднае і ў нашай сучаснасці слова "аўтамат" і гэтым як бы прадчуваючы ўзікненне навейшых агульнанавуковых тэарэтыка-сістэмных

[127] Сённяшні палітычны заняпад як БНФу ў цэлым, так і КХП з Зянонам Пазьняком тлумачыцца тым, што ў масе сваёй гэты рух не меў пад сабой дастаткова моцнай і менавіта ідэальнай сацыяльнай базы, якая толькі і забяспечвае палітычную перамогу пэўнаму руху, робячы яго сацыяльна і палітычна даспелым, г. зн., рэальным. Лёс БНФ'у у прынцыпе паўтарыў сабою лёсы іншых народных франтоў на тэрыторыі СССР, якія таксама базіраваліся на ідэйна недаспелай ідэалогіі (парадокс!) шасцідзесятнікаў. Варта ўспомніць толькі лёс знакамітага Салжаніцына з яго Матронай і Іванам Дзянісавічам, лёс фактычна па сутнасці трагічны ў яго адзіноце, што яшчэ выразней бачыцца ў параўнанні яго з той "элітай", што ўзначальвае сабой палітычнае жыццё сучаснай, "новай" Расіі, яе "современные герои". Наш Зянон Пазьняк аказаўся ў той жа сітуацыі, што і гэты па-сапраўднаму вялікі расіец.

методык. Сучасная навука ў асобе кібернетыкі і агульнай тэорыі сістэм сапраўды акрэслівае гэткі стан любой сістэмы як стан найбольш устойлівага яе існавання, як пэўную яе раўнавагу, вядомую пад знаёмым ужо нам тэрмінам "гамеастазіс".

Усё гэта ў яшчэ, можа, больш падрабязнай форме апісвалася і перажывалася ў эстэтыцы і тэорыі мастацкай культуры. Там гэты стан ледзь не з антычных часоў быў вядомы як увасабленне прыгожага, гэтай асноўнай катэгорыі эстэтыкі. А ў філасофіі яна выступае пад маркай дасканалага, а значыць, і найбольш поўнага, як пісаў яшчэ Спіноза, быццям. Дарэчы, і ў часе азначаная фаза павінна была б займаць куды больш працяглы характар, чым усяго толькі першая фаза станаўлення. У самай жа сваёй ідэалізаванай форме ёй увогуле ўласціва было б супасці з вечнасцю, як пра гэта пісалася тут раней. Таму і сапраўдная прыгажосць, што грунтуецца на гармоніі, набывае характар вечны або, па крайняй меры, імкнецца да вечнасці, і ў адносінах да яе праславуты кропкавы крытэрый сучаснасці, які стаў сёння асноўным каштоўнасным эстэтычным крытэрыем, проста губляе свой сэнс і становіцца смешным.

У рэальнай гісторыі грамадства, аднак, справа ідзе амаль што наадварот. Там сапраўды прыгожае як выражэнне такой гармоніі замест доўгага і працяглага стану ўстойлівай раўнавагі толькі мільгае, успыхваючы, быццам чароўнае, яркае імгненне на панурым бела-чорным, а то і проста брудна-шэрым трагікамічным фоне. Шпенглер, а за ім і Тойнбі прыпісвалі кожнаму поўнаму цыклу гісторыі тэрмін існавання прыблізна каля тысячы гадоў. У старажытных грэкаў, напрыклад, ён фактычна такім і быў. Прыгожае, аднак, панавала ў гэтым грамадстве і яго культуры на працягу так званага веку Перыкла, які цягнуўся ўсяго толькі каля пятнаццаці год! Столькі ж прыблізна праіснаваў і перыяд дэмакратыі. Тое ж самае было і ў наступныя эпохі. Шчаслівыя імгненні ўспыхвалі і гаслі, а за імі нудна цягнуліся ў цемры шматлікія стагоддзі тыраній і дыктатур з перавагай ужо не духоўнасці, а таго вядомага нам з эталогіі жывёльнага дамінавання ў выглядзе анархіі з фюрэрствам наверсе самага клыкастага і кіпцюрастага важака, што прыйшоў на змену колішняму харызматычнаму правадыру, і ўнізе з гобсавай вайной усіх супраць усіх. А то і ўвогуле замест гармоніі і прыгажосці ўзнікала "лицемерие", як у байцы Салтыкова-Шчадрына "Добродетели и пороки", што было так характэрна для савецкай рэчаіснасці і што, як здаецца, зноў з'явілася ў сённяшняй Беларусі. Так што сапраўды міжвольна ствараецца ўражанне, што дарога, вымашчаная самымі добрымі намерамі, заўсёды прыводзіць у пекла. Або, згодна зусім ужо механічнай метафары, чым вышэй імкнецца падскокнуць у вышыню грамадства, тым мацней яно грукаецца тварам аб непазбежную зямлю. І чым мацней яно груккнецца аб яе, тым вастрэй хочацца зноў узляцець. Ніяк не атрымліваецца тая спакойная гарызанталь, па якой толькі і можа праходзіць свабоднае лунанне чалавека, створанага, згодна словам рускага пісьменніка У. Г. Караленкі, для шчасця, ні бы птушка для палёту. Шлях гісторыі грамадства – гэта, як і жыццё паасобнага індывіда, не раўнюткі асфальт, а ўхабістая, на жаль, дарога, на якой за крутым пад'ёмам часта ідзе яшчэ больш круты і абрывісты спуск. Сапраўды, як напісаў неяк наш выдатны беларускі паэт Уладзімір Някляеў, дарога да Бога дрогкая.

Гэткая рэдкасць гармоніі на старонках гісторыі праяўляецца і ў спецыфіцы самога разумення прагрэсу. Ён не злучае мінулае і будучыню ў гарманічным жа адзінстве, а наадварот, разрывае іх, бязлітасна супрацьстаўляючы іх адно аднаму. З найбольшай выразнасцю гэта выступае ў праслаўтай праблеме бацькоў і дзяцей, выразна адзначанай яшчэ Іванам Тургеневым. Паміж пакаленнямі губляецца ўзаемаразуменне і ўзнікае адчужанасць, а то і проста адкрытая варажнеча. У нас на Беларусі назіраюцца часам выпадкі, калі дзеці і ўнукі бацькоў-дысідэнтаў становяцца самымі заядлымі кадэбістамі! Арганічная цэласнасць нацыі як сацыяльнага арганізму разрываецца на яго паасобныя ўзроставыя членікі. Плаўна-паступовая працягласць гісторыі губляе сваю бесперарыўнасць і ператвараецца ў шэраг дыскрэтных момантаў і нечаканых скачкоў. Натуральная сувязь паміж былым і сучасным рвецца і, як у шэкспірава Гамлета, the time is out of joint, распадаецца сувязь часу. Зноў перамагае не якасць, а, зусім па Генону, бясформенная колькасць. Не адзінае, а многае, не парадак, а хаос. Плюралізм становіцца парадаксальнай формай адзінства ісціны.

У галіне эстэтычных каштоўнасцей і ідэалаў гэтая няшчасная асаблівасць гісторыі знайшла красамоўнае выражэнне ў вядомым ужо напалеонавым афарызме і ў гэтак жа славутай гегелевай формуле, што ўсё ў гісторыі ўзнікае спачатку ў форме трагедыі, а знікае ў канцы – як камедыя, фарс. Гэта любіў паўтараць і Маркс, не падазраючы, што і сам ён з яго разуменнем камунізму падпадзе пад уздзеянне той жа неразумна-бязлітаснай заканамернасці. А калі ўспомніць расійска-бальшавіцкіх яго спадкаемцаў, распачаўшых сваю гістарычную дзейнасць з зусім ужо крывавай трагедыі, дык скончылі яны нават не фарсам, а катэгорыяй нізасці і брыдоты, што нам сёння цынічна дэманструе тая ж найноўшая расійская гісторыя.

Але ў гэтым славутым афарызме заключаны разам з тым і нечакана аптымістычны, неабвержаны ў сваёй сапраўднасці пункт. Калі нешта стала прадметам смеху, яно ўжо не ўваскрэсне ніколі. Абсмяяныя мерцвякі, як у Оскара Уайльда, баяцца смеху і не вылазяць з магіл. Тут, дарэчы, выступае не толькі адмоўны, але і дадатны бок асіметрыі часу. Смех сапраўды забівае насмерць, і не толькі ў эстэтычным аспекце. А тым болей агіда, гэта пачуццёва-суб’ектыўнае выражэнне катэгорый нізасці і брыдоты. У плане этычным бальшавікі і іх наступнікі, адправіўшыя на той свет мільёны ні ў чым не павінных сваіх жа людзей, аб’ектыўна былі самымі страшлівымі і агіднымі носьбітамі зла. Так ці гэтак, але гэта прыходзіцца прызнаць. Прэзідэнт Рональд Рэйган меў поўную рацыю, калі акрэсліваў і іх стварэнне – Савецкі Саюз як імперыю зла, нягледзячы на ўсе яе знешнія матэрыяльна-сілавыя дасягненні. Ды і дасягненні гэтыя мелі выключна наступальна-ваенны характар, а значыць, таксама служылі злу, а не дабру. Пра гэта з нядобрай красамоўнсцю сведчаць і ганебныя “подзвігі” саветаў у Венгрыі, Чэхаславакіі і Афганістане, і пастаянная пагроза развязаць сусветную ядзерную вайну. Па няшчаснай традыцыі нават цяпер, так бы мовіць, пасмертна ў сувязі з нядаўнім югаслаўскім крызісам і цяперашнімі чачэнскімі войнамі. Дарэчы, і сённяшнія беларускія ўлады таксама спрабуюць цынічна заігрываць з гэтым жахлівым фактарам.

Усё гэта нам здаецца ўжо дастаткова зразумелым пасля знаёмства з гегелевай тэарэтычна-філасофскай канцэпцыяй і з яе эмпірычнымі пацвярджэннем, зробленым Шпенглерам, Тойнбі і Сарокіным. Як ужо было сказана ў самым пачатку, з марксізмам, напрыклад, гэта сталася пераважна таму, што здзяйсняць свае ідэалы ён пачаў, сам ужо знаходзячыся на зыходнай галіне “сінусоіды”, калі матэрыяльнае пераважала над ідэальным, і матэрыялістычна-бязбожны светапогляд са свядомай устаноўкай на палітычную дыктатуру і ў перспектыве на архіпелаг ГУЛАГ проста не мог не прывесці да далейшага злаякаснага перараджэння і выраджэння камуністычнага ідэалу ўвогуле. Так, напрыклад, сёння думаюць многія, бачачы гэтую прычыну ў тым, што бальшавікі паразбуралі цэрквы і задушылі рэлігію. Але не толькі ў матэрыялізме і ваяўнічай атэістычнасці прыхільнікаў камуністычнай канцэпцыі заключалася асноўная прычына іх гістарычнага краху. Прычыны хаваюцца тут глыбей і маюць яшчэ больш агульны і таксама, як убачым, не вельмі прыемны для іх характар.

Папярэднікі Маркса, вядомыя пад назвай сацыялістаў-утапістаў, не былі такімі заядлымі матэрыялістамі і бязбожнікамі, як Маркс. Сен-Сімон, напрыклад, увогуле адкрыта прапаведаваў, як было сказана, <u>хрысціянскі</u> <u>сацыялізм</u> (!) і свядома арыентаваўся на ідэалы першапачатковага хрысціянства. Сацыялізм і быў для яго своеасаблівым новым хрысціянствам. Гэтае новае хрысціянства, згодна Сен-Сімону, магло быць толькі маральнай сістэмай, якая ні ў якім разе не павінна была штурхаць бедны клас да актаў гвалту і насілля супраць ураду і багацеяў. Ужыццё фізічнае сілы забаранялася ёю ў прынцыпе. Сен-Сімон увогуле лічыў, што палітыка павінна грунтавацца толькі на маралі. За гэта якраз і выступіў, выступіў груба і зняважліва супраць яго Карл Маркс, для якога не мараль, а менавіта насілле з’яўлялася спавівальнай бабкай гісторыі. Да чаго гэта прывяло, мы ўжо ведаем.

Яшчэ больш раннія з утапістаў Кампанела і Томас Мор (ад апошняга, дарэчы, і пайшло гуляць па кніжных старонках слова “утопія”) увогуле натхняліся славутай “Дзяржавай” заснавальніка аб’ектыўнага ідэалізму Платона, якога ў гэтым сэнсе можна было б увогуле назваць, як гэта робяць Р. Пёльман і І. Шафарэвіч, заснавальнікам... камунізму! Праўда, марксісты ад гэтага заўсёды сарамліва адкрэшчваліся. І ўсе гэтыя утопіі, нават не дайшоўшы яшчэ да рэалізацыі іх ідэалаў, выразна паказвалі схільнасць да азначанага злаякаснага

перараджэння. У платонавай дзяржаве, напрыклад, на базе ідэалу прадбачыліся жорсткія законы і яшчэ больш жорсткія пакаранні за адступленне ад іх, якія распаўсюджваліся нават на мастакоў і паэтаў. Пакаранні, не выключаўшыя і смерць, хаця К. Хюбнер, як мы ўжо бачылі, не прымае гэтага ўсур’ёз, лічачы гэта своеасаблівай платонаўскай іроніяй. У ёй панавала самая поўная і прыдзірлівая цэнзура. Суб’ектыўны ідэаліст І. Г. Фіхтэ, што таксама не пазбегнуў платонава ўплыву, у сваім вядомым ужо нам праекце замкнёнай гандлёвай дзяржавы з яе вялізным паліцэйскім апаратам, афіцыйна надзеленым абавязкам па-стукацку “отслеживать” сваіх грамадзян, настолькі дакладна прадбачыў і прадказаў будучую дзяржаву “развітога сацыялізму”, што бедныя яе ідэолагі і гісторыкі філасофіі пазней лічылі за лепшае ўвогуле маўчаць пра тыя “нетактоўныя выбрыкі” знакамітага філосафа, суб’ектыўна, зрэшты, вельмі сумленнага і прамога. Нядобрую аднабаковасць падобных утопій яшчэ задоўга да Фіхтэ разумеў славуты французскі скептык і весяльчак Франсуа Рабле, што на браме сваёй Тэлемскай абіцелі не без ядавітай іроніі напісаў закон, якім толькі і павінны былі кіравацца шчаслівыя жыхары гэтай выдуманай установы: рабі, што хочаш! І сапраўды, там, дзе такім “утапістам” удавалася хоць крышку здзейсніць свае ідэалы, там і рабілі яны сапраўды, што хацелі. Нават прыхільнікі хрысціянскага сацыялізму сен-сіманісты Анфантэн і Базар, трапіўшы ў Амерыку і стварыўшы там свае прасацыялістычныя калоніі, хутка дайшлі да таго, што таксама пачалі абагульніваць не толькі маёмасць, але і жанчын (зрэшты, таксама не без Платонава ўплыву!), чым, натуральна, зацікавіліся амерыканскія суды, у тыя часы вельмі строгія ў маральных адносінах. У гэтым жа спецыфічным кірунку адразу ж пасля рэвалюцыі 1917 года пачала рухацца справа і ў бальшавіцкай Расіі, пра што з пахвалой і здавальненнем пісаў вядомы фрэйдыст-тэарэтык “сексуальнай рэвалюцыі” Вільгельм Райх. Але бальшавікі, трэба аддаць ім належнае, своечасова заўважылі нядобрае (тут не апошнюю ролю адыгралі і асабістыя погляды Леніна: успомнім яго палеміку пра шклянку вады супраць памінанай ужо Калантай, з мілай жаноцкай настойлівасцю выяваўшай за цалкам “свободную любовь”) і перайшлі на больш адпаведныя часу пазіцыі строгага пурытанства, прыняўшага, аднак, пазней ханжаскі характар, якім крывадушна прыкрывалася зусім ужо цынічная палавая разбэшчанасць вярхоў пазнейшай камуністычнай партнаменклатуры. Варта толькі ўспомніць, напрыклад, сексуальныя подзвігі Берыі або тое, што было ўпершыню паказана ў вядомым расійскім фільме “ЧП районного масштаба”. Славутая гарбачоўская перабудова ў прынцыпе гэтага кірунку нічколькі не змяніла, а толькі скінула з яго сарамлівае пакрывала Ізіды, надзвычай паскорыўшы сёння ў Расіі той нядобры і вельмі непрыгожы працэс. Каб упэўніцца ў гэтым, дастаткова палюбавацца забавамі сённяшніх “новых рускіх”. Працэс гэты, дарэчы, захапіў заадно і Беларусь, дзе на старонках нават самой “Народнай Волі” можна сустрэць шчыра-наіўную пропаведзь, напрыклад, выгод і прыемнасцей сексуальнай “групавухі” ў параўнанні з, маўляў, традыцыйна-занудлівым парным сексам. Пропаведзь, падпісаную нават не журналістам-мужчынам, а вельмі, зрэшты, сімпатычнай прадстаўніцай прыгожага полу.

Справа, аднак, не абмяжоўваецца толькі ўтапічнымі сацыялістамі. Вялікая грамадзянская вайна ў Германіі часоў Рэфармацыі, што вялася выключна пад рэлігійнымі сцягамі аднаўлення чысціні першапачатковага хрысціянства, у некаторых крайніх сваіх варыянтах праводзілася вельмі жорстка і пагражала закончыцца тым жа. Калі нічога такога мы не можам сказаць пра яе ўсё такі гераічнага правадыра Томаса Мюнцэра, заплаціўшага ў барацьбе за свае ідэалы ўласным жыццём, то, напрыклад, у так званай камуне Іаана Лейдэнскага былі і зверскія масавыя забойствы, і гвалтаванне манашак, і зноў такі абагульніванне жанчын! Нездарма Марцін Лютэр у свой час так рэзка адвярнуўся ад прыхільнікаў Мюнцэра і тым болей азначанага Іаана. Нездарма ж пазней і Марксу з Энгельсам прыйшлося старанна адхрышчвацца ад аналагічных абвінавачанняў на старонках свайго славутага “Камуністычнага Маніфеста”. А гісторыя самой хрысціянскай каталіцкай царквы перад Рэфармацыяй на чале з неверагодна разбэшчаным папам Аляксандрам VI з сямейства Борджа, які ладзіў сексуальныя спаборніцтвы нават у самім Ватыканскім палацы, і з амаль што пагалоўнай прадажнасцю цераз індульгенцыі і сіманію сярод духавенства, з-за чаго па сутнасці і распачалася Рэфармацыя? А контррэфармацыйны перыяд каталіцызму, што таксама меў на

сваім сумленні інквізіцыю, нічога агульнага, па-сутнасці, ужо не меўшую з прынцыпамі сапраўднага хрысціянства з яго ідэалогіяй любові і дабрыні? А вядзьмарскія працэсы, з такой педантычна-садысцкай дакладнасцю апісаныя Шпрэнгерам і Інстыторысам у іх сумна славутым "Молаце ведзьмаў"? А бессаромна здраджаная і спаленая бязвінна на кастры інквізіцыяй нацыянальная французская гераіня Жанна д'Арк, рэабілітаваная царквой толькі праз паўтысячы гадоў і ўжо аблітая брудам з пяра не каго-небудзь, а самога Вальтэра?

Усё гэта міжвольна прыгадвае ўжо і біблейскага Эклезіяста з яго кругамі і адсутнасцю новага пад Сонцам і нават яшчэ намнога даўнейшых піфагарэйцаў з іх пастаяннай і непазбежнай цыклічнасцю ў развіцці ўсяго існуючага. Гэта ж звярнула на сябе ўвагу і вялікага нашага земляка Ф. М. Дастаеўскага, прысвяціўшага гэтай пакутлівай праблеме сваю вядомую "Паэму пра інквізітара", дзе хрысціянін-інквізітар адпраўляе на касцёр самога Хрыста. Сапраўды, зноў міжвольна пачынае ўспамінацца сярэднявечны цмок, што пажырае сябе з хваста, і ў галаву прыходзіць панічная думка, а ці не ёсць гэта ўвогуле нейкі вечны, бязлітасны і бессэнсоўны ўсеагульны закон. Надта ж выразна здзяйсняецца ён у гісторыі, і перад ім, як мізэрныя выдумкі, гаснуць знакамітыя жыда-масонскія змовы і загавары, якімі спрабуюць сёння некаторыя тлумачыць, напрыклад, расійскі 17-ты год або так званы "развал" Саюза, свядома ўжываючы тут слова "развал" замест "распад". А некаторыя з нашых філосафаў і палітолагаў услед за Ф. Хайекам і К. Поперам дык і ўвогуле пачынаюць лічыць, што прычынай усяму гэтаму з'яўляецца не што іншае, як менавіта само ідэальнае і адпаведны яму ідэал. К. Попер, напрыклад, прама аб гэтым заяўляе ў сваёй зрэшты вельмі цікавай і шчыра напісанай кнізе пра адкрытае грамадства і яго ворагаў, дзе камунізм і фашызм якраз і трактуюцца толькі як сумныя, хоць і лагічна-заканамерныя наступствы спроб рэалізацыі ідэалу (!).

Гэта пакутліва-складаная праблема, і недарэмна пасаваў перад ёю геній Імануіла Канта, аднёсшага ўвесь клас падобных дыялектычных па сутнасці праблем да ліку ў прынцыпе невырашальных антыномій. Гегель смела паспрабаваў іх вырашыць, аб'явіўшы, што ісціна хаваецца ўсё ж такі ў адзінстве палюсоў азначаных антынамічных процілегласцей, якія то супрацьпастаўляюцца, то ўтвараюць тоеснасць у залежнасці ад фазы развіцця ўсей бінарнай катэгорыі. Аднак і Гегель не звярнуў спецыяльна ўвагі, чаму тоеснасць, што павінна была адпавядаць гармоніі, такая непастаянная і такая нядоўгая. І ўвогуле чаму яна часам зусім не становіцца тоеснасцю, хоць і Гегель падкрэслівае яе мінучасць, не без меланхоліі зазначыўшы ў сваёй "Эстэтыцы", што нічога прыгажэйшага, напрыклад, за гарманічную антычную класіку не было і ўжо ніколі не будзе. А сучаснага яму чалавека дык і зусім з-за яго, чалавека, непрыемнай раздвоенасці параўноўваў… з амфібіяй.

Тым болей заблытваецца наша звыклае светаадчуванне, калі і само жыццё пастаянна ставіць перад намі нялёгкую задачу выбару паміж крайнімі катэгарыяльнымі станамі праблемы. Нават той жа Эклезіяст у гэтай сувязі дае нам сумніўную, як на наш погляд, рэкамендацыю ў вядомым афарызме пра тое, што і жывому сабаку лепш, чым мёртваму льву. І менавіта таму сёння, у невясёлую, а то і проста паскудную эпоху адмовы ад ідэалаў увогуле, пастаянна адчуваецца нешта кашчуннае, калі, напрыклад, нехта дазваляе сабе кпіць з трагічна-узнёслага Чэ Гевары або тым болей кубінскага лозунга patria o muerte – радзіма або смерць. Хоць у той жа час цяперашняя Кастрава Куба сама ўжо, нажаль, становіцца, аб'ектам камічным. Невядома яшчэ, што больш верна вядзе да вечнасці: або смерць, напрыклад, вернага сваім маральным прынцыпам арабскага ці японскага камікадзэ або вядомая сексолагам mort douce (смерць ад аргазму), ці смерць ад абжорства, як у фільме французскага кінарэжысэра М. Ферэры "Вялікая жратва", абедзьве магчымыя ў прынцыпе і ў сабакі. Зрэшты, і інтуітыўна адчуваецца, што перавага тут у нашых вачах усё ж такі будзе на баку камікадзэ, які кіруецца духам, а не матэрыяльным, падвержаным смерці і распаду целам (у японскай культуры існуе нават спецыяльная этыка самурая, дзе гэтыя прынцыпы распрацаваны вельмі пераканаўча (63). Ці, як піша з'едліва-таленавіты Пялевін, лепш ужо Чэ Гевара, чым Рома Абрамовіч. Тая ж самая сумніўная думка агортвае нас і пры чытанні Эклезіяста з яго афарызмам наконт жывога сабакі і мёртвага льва. Пры ўсёй павазе да старажытнаіудзейскага мудраца прыходзіцца ўсё такі прызнаць, што ад гераічна загінуўшага льва застанецца патомства, з якога вырастуць новыя

мужныя і магутныя львы, а сабака назаўсёды застанецца хоць і жывым, але па-ранейшаму сабакам.

Цікава, што азначаная невясёлая акалічнасць з немагчымасцю дасягнуць гармоніі паміж ідэалам і матэрыяльнай рэчаіснасцю, калі не лагічна пазнаная, то ўпершыню адчутая была не філасофіяй, а рэлігіяй, якая ў тым жа хрысціянстве, напрыклад, прама акрэсліла яе як законнае наступства грэхападзення чалавека і яго агульную ў выніку гэтага сапсаванасць. Не гуллівага пушкінскага грэхападзення з "Гавриилиады", а як яно менавіта апісана ў Бібліі, калі Д'ябал, спакушаючы Еву, нашэптвае ёй, што, адведаўшы яблыка з дрэва пазнання, яны абодва з Адамам стануць *як богі*. Гэта значыць змогуць дзеля ўласнай выгады падняцца над прыродай і супрацьпаставіцца ёй. Паслухаўшы Д'ябла, яны парушылі райскую гармонію і менавіта за гэта аказаліся асуджанымі ў муках раджаць дзяцей і здабываць хлеб свой у поце твару свайго. У Бібліі, праўда, не вельмі выразна гаворыцца пра тое, адкуль у Сусвеце яшчэ да стварэння жыцця і чалавека ўзялася энтрапія, але адносна прычын вышэйазначанай шпаркабежнасці стану гармоніі і звязанай з ёю райскай прыгажосці, сказана, як для рэлігіі, дастаткова дакладна. Сярод антраполагаў і археолагаў, як ужо гаварылася, існуе нават думка, што біблейскі рай мог быць своеасаблівым успамінам пра эпоху росквіту палеалітычнага грамадства і яго культуры, ад якой захавалася для нас славутае мадленскае протамастацтва. Такой думкі, напрыклад, прытрымліваўся Герберт Кюн, хоць, паводле заўвагі В. Крауса, прырода перыяду чацвярцічнага абледзянення напамінала хутчэй пейзаж на Месяцы, чым райскі раскошны сад. Пераход жа да неаліту адчуваўся і тады як рэзкая і амаль што катастрафічная змена і, напрыклад, даследчык першабытнай еўрапейскай культуры М. Гёрнэс, меркаваў, што гэта магло быць звязана і з такімі несумненна рэальнымі гістарычнымі катаклізмамі, як той, што лёг у аснову тэкста пра біблейскі патоп.

Азначаны пераход сапраўды быў дастаткова рэзкім і мог цалкам адбіцца і на адчуванні гарманічнасці або дысгарманічнасці чалавечага жыцця і акаляючага яго асяроддзя. Вельмі працяглы перыяд палеаліту характарызаваўся, як вядома, збіральніцтвам і паляваннем, калі паміж дзеяннем па здабыванні ежы і спажываннем яе праходзіў адносна кароткі час і працэсы сацыяльна-разумнага планавання гэтай дзейнасці і індывідуальна-пачуццёвага спажывання яе прадукта не разыходзіліся яшчэ ў часе далёка адно ад аднаго. Неаліт жа з яго апрацоўкай зямлі, вырошчваннем раслін і гадоўляй жывёлы развёў адносна далёка адзін ад аднаго абодва гэтыя працэсы, у першым з якіх якраз і рэалізоўваўся ідэальны пачатак. Чалавеку прыходзілася ўжо загадзя выпрацоўваць у сваёй не вельмі развітой яшчэ галаве дастаткова падрабязныя, скажам так, ідэальныя мадэлі, якім і павінна была падпарадкоўвацца ўся яго матэрыяльна-фізічная гаспадарчая дзейнасць. Моманты, калі абодва працэсы аб'ядноўваліся ў прыемным акце гарманічнага задавальнення сваіх патрэб, сапраўды сталі больш скарацечнымі, што і лягло пазней у аснову вышэйазначанага непастаянства гармоніі і прыгажосці ў гісторыі чалавека і яго культуры. Чалавек жа ўвогуле, як вядома, тым і адрозніваецца ад жывёлы, што, перш чым зрабіць нешта, павінен выканаць тое ж самае спачатку ў думках. Чалавек ужо па сваёй сутнасці ёсць, так бы мовіць, істота з ідэаламі. Калі Бенджамін Франклін акрэсліваў чалавека як toolmaking animal (жывёла, што вырабляе прылады), дык азначэнне яго як жывёлы з ідэаламі было б, думаецца, яшчэ дакладнейшым. Без ідэалаў жа ён паўстае перад намі ўсяго толькі вельмі звычайнай жывёлінай. Або, згодна Роберту Грыну, ён нават і ад жывёлы вельмі невыгадна адрозніваецца здольнасцю хітрыць і падманваць[128]. Гэта якраз сустракаецца і

[128] І не толькі ў гэтым. У сексуальных адносінах чалавека адрозніваеццца ад жывёлы ў горшы бок, напрыклад тым, што калі ў жывёл тыя адносіны строга падпарадкаваны не індывіду, а віду і толькі як закон размнажэння, то, як мы ўж бачылі, жанчына (асабліва сучасная) дзеля індывідуальнай асалоды адмаўляецца і ад дзетанараджэння (контрацэптывы і аборты) і нават можа выкінуць часам сваё дзіця жывым у смеццезборнік. Гэта жахлівы па сутнасці сваёй, але таксама, нажаль, рэальны факт і факт гэты залежыць ужо не столькі ад жанчыны, колькі ад стану грамадства, у якім яна жыве і якое менавіта і змушае яе так дзейнічаць. Тут, зрэшты, хаваецца таксама адна вельмі складаная і парадаксальная па сваёй сутнасці праблема, што датычыцца ўвогуле ўсяго чалавецтва як пэўнай цэласнай сістэмы. З аднаго боку людзі такім вось чынам змушваюцца грамадствам свядома абмяжоўваць сваю пладавітасць, з другога боку, адносна даўно ўжо адзначаецца і колішнімі удзельнікамі ўжо нам

сустракаецца вельмі нярэдка на пэўных старонках чалавечай гісторыі, папераменна чаргуючыся з чалавекам ідэальным і прыкметна абганяючы апошняга, як мы ўжо бачылі, у колькасным плане. Прычым, калі чалавек ідэальны адпавядае ў эстэтычных адносінах катэгорыі ўзнёсла-прыгожага, то такі хітрун і падманшчык поўнасцю ўвасабляе ў сабе нізасць, а то і брыдоту. Гэта багата назіраецца, на жаль, і сёння.

Чалавек звычайна ганарыцца сваім падабенствам да Бога, але гэта ж самае можна трактаваць і па-біблейску, як вынік боскага пакарання яго за ганарлівасць у выглядзе расшчаплення яго цэласнай першапачатковай прыроды на дух і цела, ідэальнае і матэрыяльнае, мэту і сродак. І як вынік жа можа толькі зрэдку як пэўнай узнагародай цешыцца шчасцем і прыгажосцю гармоніі паміж дзвюма яго процілеглымі іпастасямі духу і цела, ідэальнага і матэрыяльнага. Цешыцца як толькі часовым перамір'ем паміж вечна ваюючымі Ягве і Люцыферам, Армуздам і Арыманам, нірванай і майяй і г. д. У гэтым і заключаецца сэнс рэлігійнага грэхападзення чалавека.

Больш таго, калі зноў успомніць пра энтрапію, дык становіцца зразумелай і адзначаная вышэй непрыемная ўласцівасць некантралюемага паскарэння прагрэсу, у ходзе якога гэтая гармонія сустракаецца ўсё радзей і радзей. Старажытны чалавек, хоць і ставіўся ўжо да прыроды як нейкі валадар (дастаткова напомніць, што згодна меркаванням некаторых палеантолагаў менавіта ўжо гэтым чалавекам быў знішчаны такі неадольны, здавалася б, асілак, як мамант!), але ўсё ж такі пэўная ўзаемасувязь і раўнавага з прыродай у яго была. Пераважная большасць цяперашніх нашых хатніх жывёл і культурных раслін, напрыклад, былі прыручаны і выведзены менавіта ў тыя далёкія часы, факт у нашым кантэксце вельмі красамоўны і шматзначны. Гэта значыць, што дасягалася ўсё такі пэўная гармонія паміж прыродай і чалавекам. Пачынаючы з пісанай гісторыі мы гэтым ужо не займаемся, хоць і можна было б, напрыклад, прыручыць такіх высокаарганізаваных марскіх жывёл, як кіты і дэльфіны, або нашых даўнішніх лясных суседзяў - аленя і лася (аленя, праўда, прыручылі, але зноў такі прадстаўнікі вельмі старажытных паўночных культур). Жывёлагадоўля і першапачатковае земляробства таксама, зразумела, зніжалі негэнтрапійны ўзровень прыроднага асяроддзя, але далёка не так катастрафічна, як гэтае зніжэнне пачалося з узнікненнем тэхнічнага прагрэсу. Звычайная дзікая птушка, напрыклад, жыве ў гарманічным адзінстве з прыродай (пры ўмове, што адсутнічае разбуральнае для прыроды ўмяшанне чалавека!), а сучасны звышгукавы авіялайнер аплочвае свае хуткасныя і іншыя магчымасці цаной пачварнай, па сутнасці, некантралюемай дэзарганізацыі акаляючага прыроднага асяроддзя. Яго негэнтрапійны, скажам так, агульны КПД намнога ніжэй, напэўна, чым нават у паравоза. Колькі аднаго толькі кіслароду ён спальвае за раз, замяшчаючы яго вуглекіслым газам, а колькі ў момант распыляецца канцэнтраванай працы шматлікіх людзей, затрачанай на здабычу нафты, ачышчэнне бензіну, здабычу алюмінію, канструяванне і вытворчасць дэталей самалёта і г. д. і да т. п.?

<u>Ідэал і праблема энтрапійнасці прагрэсу.</u> Усё гэта вырастае сёння ў самастойную і вельмі злавесную перспектыву не толькі крызісу энергетычнага, але і праблемы таго ж самага экалагічнага крызісу чалавецтва ў цэлым. Крызіс гэты наогул дакладней было б называць энтрапійным крызісам[129]. Некаторыя гісторыкі і археолагі лічаць, напрыклад, што працэс гэты

вядомага Рымскага клуба і сённяшнім сацыёлагам Юджы Ішыгура, што чалавецтва даўно ўжо небяспечна перанаселена (Ішыгура лічыць, напрыклад, што ажно ў шэсць разоў!), на аснове чаго паміналы ўжо Б'юкенен прадракае і ўвогуле смерць Захаду. Тут увогуле міжвольна ўспамінаецца тэзіс Артура Кёстлера аб чалавеку як аб памылцы эвалюцыі.

[129] Аднак, трэба ўвесь час мець на ўвазе, што паняцце энтрапійнасці нельга абсалютызаваць. Так, напрыклад, у звычайнай сітуацыі мы тэхнічны прагрэс як вынік арганізуючай дзейнасці чалавека лічым працэсам прагрэсіўным, стваральным, творчым, г. зн., негэнтрапійным, у параўнанні з якім стыхійнапрыродныя працэсы ўспрыймаюцца як энтрапія. Аднак, з больш шырокага, экалагічнага пункту гледжання ён сапраўды энтрапійны, бо ў цэлым парушае структуру і прыроды як цэласнай самастойнай сістэмы і, тым болей, як сістэмы прырода-грамадства. Тут ужо ўзнікае і неабходнасць улічваць аб'ектна-суб'ектны характар разгляданай праблемы, бо яна пераходзіць ужо у праблему антропнага прынцыпу, праблему зусім яшчэ не распрацаваную менавіта з-за той

распачаўся ўжо вельмі даўно, ледзь не з самага пачатку карыстання агнём, які і ўяўляе, дарэчы, найбольш яркае ўвасабленне энтрапіі. Калі зноў тут звярнуцца да метафары, скарыстаўшы вобраз таго ж агню, то чалавецтва з яго захапленнем прагрэсам вельмі напамінае неразумнага дзівака, што, каб пагрэцца, падпаліў уласную хату ды яшчэ і радуецца імклівасці і маштабам разбушаванага пажару (у будызме, дарэчы, таксама скарыстоўваецца падобны вобраз, але ён там трактуецца як полымя энтрапійных страсцей і ілюзій, ад якіх трэба паступова вызваляцца праз паступовае пагашэнне гэтага агню і пераходу ў прасветлены стан нірваны). Імклівасць жа гэтая павінна навяваць нам не радасць, а жах, бо прагрэс сапраўды даўно ўжо абганяе нават самыя смелыя прароцтвы пісьменнікаў-фантастаў, а гэта значыць тое, што стаў ён не толькі энтрапійна-непрадказальным, але і, самае галоўнае, некантралюемым. Лайнер прагрэсу сапраўды набірае катастрафічна падазроную хуткасць, бо ў графіку гэтай хуткасці асноўную ролю адыгрывае ўжо не лінія, ідучая ўверх, і нават не гарызантальная састаўляючая, што вядзе наперад, а тая, што паказвае злавесна нарастаючы рух уніз. Вельмі вобразна і жахліва апісаў гэта памянёны ў пачатку пісьменнік Дзюрэнмат у сваім невялічкім апавяданні “Тунэль”, дзе людзі, едучы ранішняй электрычкай на працу, уязджаюць у знаёмы невялікі цёмны тунэль, з якога, аднак, электрычка іх чамусьці ніяк не можа выехаць, хоць хуткасць яе ўсё ўзрастае і ўзрастае. Пра гэтае самае ўпершыню ў колішняй савецкай літаратуры было выразна сказана і праілюстравана ў адпаведных дыяграмах Б. Ф. Поршневым. Неразумна ігнаруючы папярэджанні Рымскага клуба, мы таксама не можам зразумець, што ж гэта ўсё, нарэшце, значыць, і ўслед за Гагенам усё яшчэ наіўна пытаемся, хто мы, адкуль і куды мы, галоўнае, ідзем. Не ідзем, а нават нясемся з жахлівым паскарэннем[130]!

Разгледжаная акалічнасць яшчэ больш ускладняе агульную траекторыю развіцця чалавецтва, накладаючыся на першапачатковы яе варыянт, таксама даволі ўжо складаны з яго кірункам няўмольна асіметрычнага патоку часу на фоне агульнага энтрапійнага “выдыху” Сусвету і ўпарта імкнучымся плыць супраць яго цячэння жыццём. Тэхнічны прагрэс, падобна, павярнуў напрамак руху жыцця на 180 градусаў, і мы імчымся ў гэтым энтрапійным па сутнасці новым кірунку, неразумна радуючыся ўсё нарастаючай хуткасці руху і зусім не клапоцячыся аб тым, куды ж гэты прагрэс нас так бескантрольна імчыць. Эканаміст-фізіякрат Франсуа Кенэ яшчэ ў XVIII стагоддзі хоць і інтуіцыйна, але правільна прадбачыў гэта, адмаўляючы тэхніцы ў здольнасці ствараць матэрыяльныя вартасці і пакідаючы гэтую здольнасць толькі за сельскагаспадарчай працай, што нясе нам у перспектыве не смерць, як сучасная прамысловасць, а сімвал нармальнага жыцця – хлеб. Злавесных прыкмет гэтага, як было паказана вышэй, сёння хоць адбаўляй. На нашу сімвалічную сінусоіду развіцця паверх знаёмага ўжо пазітыўнага абертона жыцця, што наклаўся на зыходную фазу агульнага “выдыху” Сусвету і ўпарта плыве насустрач цячэнню патока энтрапіі, накладаецца яшчэ адзін, дадатковы, але ўжо адмоўны абертон тэхнічнага прагрэсу, які, маючы ў аснове сваёй тую ж самую энтрапію, фактычна нейтралізуе негэнтрапійныя імпульсы жыцця і зноў паварочвае ўвесь працэс ўніз у кірунку энтрапійнага хаосу. Бергсонаўскі плывак жыцця, дзякуючы празмернаму выкарыстанню тэхнічнага прагрэсу, пачынае ўжо, сам не заўважаючы таго, плысці не супраць, а ўздоўж імклівага цячэння энтрапійнай Леты насустрач злавеснаму вадаспаду.

У гэтай сувязі ўскладняецца таксама і пытанне аб ролі і значэнні ідэальнасці ў кантэксце тэхнічнага прагрэсу. Мы бачылі ўжо з самага пачатку, што ідэальнае супадае з працэсам негэнтрапіі па сваім, так бы мовіць, напрамку ўверх. Само жыццё ў гэтым плане як больш высокаарганізаваны сістэмны ўзровень прыроды нездарма характарызуецца як штосьці адушаўлёнае ў параўнанні з неарганічнай, неадушаўлёнай, мёртвай прыродай. Ідэальнае ў суб’ектыўным яго варыянце, як чалавечы розум, рацыянальнасць, у сваю чаргу вышэй па сваім

блытаніны, што ўнесена была ў філасофію праслаўвутай барацьбой матэрыялізму з ідэалізмам. З пазіцый жа прынятай тут цэласнай дыялектычнай філасофіі праблема гэта рашаецца адносна лёгка.

[130] На менавіта злавесную жахлівасць гэтага паскарэння павінен быў бы звярнуць увагу той жа Поршнеў, калі б ён супаставіў яго з аналагічным працэсам звычайнага механічнага падзення або тым болей з працэсам распадзення сістэмы ўвогуле з яе адмоўнага значэння адваротнымі сувязямі.

негэнтрапійным каэфіцыенце за інстынктыўную, цялесна-біялагічную пачуццёвасць і эмацыянальнасць. Аднак у сваім процістаянні прыродзе розум часам забывае пра менавіта дыялектычны характар гэтага процістаяння, забывае на тое, што ён утварае з ёю ў той жа час і неразрыўнае, узаемадапаўняючае адзінства, з'яўляючыся толькі адной з прыступак гэтай грандыёзнай іерархічнай лесвіцы, падобна лесвіцы Якава ў Біблії, паміж д'яблам і Богам, зямлёй і небам, матэрыяльным і ідэальным. Зрэшты, менавіта таму ва ўсіх дастаткова развітых рэлігіяй багі, па сведчанні Мірчы Эліадэ, абавязкова жывуць уверсе на небе, утвараючы сферу сакральнага, а ўсё, што ўнізе, на зямлі і тым болей пад ёю, звязваецца з пачаткам, як ён піша, прафанным, а то і проста д'ябальскім. Нават у звыкла механічным плане кірунак уверх звязаны з затратай вялікай энергіі, а кірунак уніз – рэалізуецца сам сабой, бо ён супадае з зямным прыцяжэннем як энтрапійным кірункам. Дабро таксама заўсёды рабіць намнога цяжэй, чым зло. Таму звязваць развіццё рацыянальнасці і, тым болей, як гэта рабіў Маркс, у цэлым усяго грамадства выключна з тэхнічным прагрэсам не толькі не лагічна, але і проста небяспечна. Гэта не толькі звужае значэнне розуму як пасланніка і адначасова інструмента Бога на зямлі, але і міжвольна паварочвае яго ў напрамку энтрапійнага нізу, у кірунку таго самага пекла, дарога ў якое першапачаткова была вымашчана такімі добрымі намерамі. Супрацьпастаўляючы сябе біялагічнай прыродзе і кіруючыся толькі бліжэйшай матэрыяльнай выгадай, абязбожаны розум абсалютызуе гэтае супрацьпастаўленне, беручы сабе ў саюзнікі і, больш таго, пэўным апірышчам не вышэйшыя негэнтрапійныя духоўныя ўзроўні быцця і нават не проста ўзроўні біялагічнага жыцця, а больш нізкія па арганізацыйнай шкале ступені неарганічнай прыроды і звязаныя з імі толькі матэрыяльна-энергетычныя, не стваральныя, а энтрапійна-распадныя, нежывыя па сваёй сутнасці тэхнічныя працэсы. Гэта як калі б пілот, жадаючы паскорыць хуткасць самалёта, настойліва кіраваў бы яго ўніз. Вось гэта і прадчуваў стары мудрэц ад палітэканоміі Франсуа Кенэ, безапеляцыйна адвергнуты некалі Марксам і Энгельсам.

І тады ў векавечным канфлікце душы і цела, розуму і пачуцця нашы сімпатыі міжвольна пачынаюць пераходзіць на бок пачуццёвасці, што ў якасці прадстаўніцы біялагічнага жыцця ўсё ж такі па сваім арганізацыйным каэфіцыенце намнога вышэйшая, чым зусім ужо мёртвая неарганічная прырода, на якую і пачынае абапірацца тэхнізаваны і механізаваны розум. У выніку цалкам заслужаным аказваецца выказаны Фрыдрыхам Ніцшэ папрок такому розуму ў тым, што ён усяго толькі малы розум, у той час як сапраўды вялікім розумам з'яўляецца цела з яго інстыктыўнай пачуццёвасцю Тое ж самае меў на ўвазе і Шпенглер, калі сцвярджаў, што жывая культура – гэта арганізм, а машынізаваная цывілізацыя нагадвае сабой толькі мёртвы механізм. Гэтым жа тлумачыцца і трохі дзіўны, здавалася б, факт, што сёння на Захадзе ў філасофіі, ды і не толькі ў ёй, узнікае такая шырокая хваля агульнага недаверу да розуму і своеасаблівага пратэсту супраць так званага логацэнтрызму. Услед за колішнім Львом Шастовым логіка аб'яўляецца кайданамі жыцця, логацэнтрызму аб'яўляецца анафема, а наш сучаснік Жак Дэрыда ў сваёй граматалогіі падвяргае знішчальнай дэструкцыі ўжо і мову, гэтую знешнюю абалонку розуму ці, згодна прыгожай Хайдэгеравай метафары, ягоны дом. І нават само паняцце Госпада Бога, як сведчыць вельмі ўжо паспешліва перакладзеная нядаўна на беларускую мову работа Дэрыды "Акрамя імя". Немалую ролю тут сыграла і агульная секулярызацыя сучаснай культуры, не кажучы аб злосна-ваяўнічым атэізме, існаваўшым ў краінах так званага сацыялістычнага лагеру і працягваючым парадаксальным чынам сваё яшчэ больш актыўнае бытаванне сёння ў саюзе з зусім ужо сатанінскім постмадэрнізмам.

Надзвычай выразна паўстае перад намі азначаная праблема пры ацэнцы, напрыклад, працэсу камп'ютэрызацыі. Зараз мы ўжо дастаткова цвяроза характарызуем той кібернетычны бум, што ўзнікнуў пасля вынаходніцтва камп'ютэра, як занадта рамантычнае перабольшанне і вялічэнне магчымых перспектыў аж да замены самога чалавека штучнымі істотамі – кіберамі. Але і цяперашняе разуменне кібернетызацыі і камп'ютэрызацыі сучаснымі "хакерамі" сярод нашай абездухоўленай, хоць і па-свойму таленавітай моладзі, і такое, напрыклад, "наватарства", як віртуальны порнасекс па інтэрнэце або банкаўскія грабяжы шляхам узлому камп'ютэрнай парольнай аховы, – усё гэта прымушае задумацца. Той жа порнасекс запаўняе сённяшні інтэрнет, як сцвярджаюць спецыялісты, больш чым на 60 адсоткаў! Увогуле, калі мы

бачым, як камп’ютэр абыгрывае ў шахматы чэмпіёна свету, варта не столькі захапляцца магутнасцю чалавечага розуму, колькі жывіць трывогу з повадку таго, што нават сам жывы, чалавечы розум пачынае перамагацца мёртвым, бяздушным механізмам. Выдуманы фантастамі бунт робатаў і тэрмінатараў, падобна своеасаблівай ланцуговай рэакцыі, аказваецца цалкам рэальнай магчымасцю, як у галіне энергетыкі стаў магчымым і рэальным жахлівы Чарнобыль. Станіслаў Лем нездарма ж называе інтэрнет мегабітавай бомбай. Чарнобыль дае нам прыклад выйшаўшай з-пад кантролю энергіі. А што нас чакае, калі выйдзе з-пад кантролю інфармацыя хоць бы на ўзроўні таго ж Інтэрнету?[131] Нас ўжо трывожыла магчымасць агульнага збою сістэмы камп’ютэраў у сувязі з пераходам на лічбу 2000 у нашым годазлічэнні. Акадэмік В. Вейнік недарэмна лічыць камп’ютэры ўвогуле зброяй д’ябла, і ў гэтым ёсць пэўная логіка. Такая каварна-д’ябальская дваістасць тэхнічнага прагрэсу бачыцца ў проста такі ашаламляльнай розніцы стасавання тэхнічных дасягненняў наогул у нашым паўсядзённым жыцці. У тэхніцы ваеннай, напрыклад, служачай для знішчэння чалавека і наогул усяго жывога, ужываюцца найнавейшыя, найтанчэйшыя і найкаштоўнейшыя тэхнічныя сродкі і прылады на базе самай сучаснай камп’ютэрнай тэхналогіі. У сельскагаспадарчай жа тэхніцы, гэтай аснове вытворчасці хлеба як фундаменту ўсяго чалавечага жыцця (яшчэ старажытнаіранскі прарок Заратуштра гаварыў: хто вырабляе хлеб, той вырабляе Праўду, што намнога пазней пацвярджаў, як мы ўжо бачылі, і эканаміст Кенэ), па-ранейшаму застаецца ўзровень зубіла і кувалды. Дзе і хто ў нас бачыў калі-небудзь трактар, аснашчаны хоць бы прасцейшым камп’ютэрам? А чым забяспечаны сучасны танк? Значыць, і ў тэхніцы нашай і ў нас саміх існуе гэткая ж жахлівая дыспрапорцыя духу і матэрыі, дабра і зла. І дыспрапорцыя на карысць менавіта зла. Прагрэс зла сапраўды, як піша рускі паэт Яўген Еўтушэнка, імкліва абганяе прагрэс дабра.

Усе гэтыя балючыя пытанні таксама аказваюцца цесна звязанымі з праблемай ідэалу, калі разумець ідэал як нейкі адносна больш канкрэтны ўзровень або нават элемент ідэальнага, што імкнецца непасрэдна ператварыцца ў рэальнасць[132]. Мы ўжо ведаем, што і тэхнічнае вынаходніцтва таксама ёсць нейкае здзяйсненне ідэі, што рэалізуецца ў працэсе злучэння яе з матэрыяй і ператварэння ў канкрэтную матэрыяльную рэч – машыну або прыстасаванне. Але, будучы менавіта элементам ідэальнага ў цэлым, ідэал не павінен забывацца на тое, што ён усяго толькі частка чагосьці куды больш шырокага і вялікага. Ён павінен мець мужнасць, як пісаў Пауль Тыліх, быць часткай цэлага. Таму і вучоны, што працуе, напрыклад, над новаю зброяй, калі ён сапраўдны чалавек, дастойны пачцівай назвы Homo sapiens, абавязаны думаць не толькі пра бліжэйшую эфектыўнасць яго “изделия”, не толькі пра колькасць жыццяў, якія яно загубіць, але і пра куды больш далёкую і шырокую перспектыву вынікаў яго разумовай працы ў цэлым. Нездарма ж так пакутліва востра перажывалі амерыканскія фізікі вынікі першага выпрабавання атамнай бомбы ў Лос-Аламосе. Толькі адзін Энрыка Фермі холадна зазначыў, што гэта ўсяго толькі “добрая фізіка”, і гэта наклала на яго асабісты імідж даволі непрыемную амаральную пляму. Нездарма ж і няшчасны амэрыканец Клод Ізэрлі, пілот самалёта, што прывёз на Хірасіму жахлівую ядзерную смерць, у адно імгненне забраўшую жыццё ў паўмільёна ні ў чым не вінаватых людзей, скончыў жыццё ў псіхічнай бальніцы. Агульнавядомы прыклад і акадэміка Сахарава, які з вынаходцы вадароднай бомбы ператварыўся ў самага актыўнага супраць яе барацьбіта. Нават сам гаспадзін Калашнікаў,

---

[131] Мы тут увесь час гаворым пра кантроль з пазіцый, як пісаў Кант, не развагі, а розуму, ці, дакладней, з пазіцый дыялектычнай логікі, а не логікі чорнабелай, двузначнай. Двузначная ж, фактычна жывёльная логіка, цераз бальшавізм загубіўшая некалі добрыя намеры сацыялістаў, заўсёды ўвогуле губіць сабою ідэал, як тое здарылася, хоць і з процілеглага боку, напрыклад, з Попэрам. Можа яна тое ж зрабіць і з Інтэрнетам. Увогуле Інтэрнет, таксама, як і грошы ў гаспадарцы, з’яўляецца толькі дапаможнай для культуры знакавай сістэмай, і ён пачынае ўжо адыгрываць там тую ж ролю, што і грошы ў руках банкіраў тыпу Сораса ці Абрамовіча. Нездарма ж мінская “Камп’ютэрная газета” аб’явіла неяк хакераў разумнікамі, а юзэраў (карыстальнікаў) – дурнямі.

[132] Цікава, як падмеціў мой калега Зьміцер Абразцоў, што слова “рэальнасць” у ролі філасофскага тэрміну выдатна перакладаецца беларускім слова “рэчаіснасць”, нават сваёй этымалогіяй дэманструючы спецыяльны свой сэнс: адзінства рэчы (матэрыяльнае) і існасці (ідэальнае).

прозвішча якога стала сёння ці не самым злавесным сімвалам смерці і насілля, пачынае падумваць пра адпушчэнне грахоў шляхам прыходу ў рэлігію, праўда, не ў хрысціянскую, а ў іслам. Там забойства невінаватага караецца, на яго думку, не надта жорстка (невялікая цана такому цынічнаму, скажам прама, раскаянню, ды і святы Каран таксама залічае забойства невінаватага да самага цяжкога граху!).

Усё гэта адносіцца да ўсё той жа праблемы ўзаемадзеяння ідэальнага і рэальнага, той жа гегелевай дыялектычнай "барацьбы" паміж імі з мэтай прыходу, нарэшце, у гарманічнае адзінства. Разгледжаны матэрыял кідае, думаецца, новае святло і на яшчэ адно важнае палажэнне дыялектычнай логікі, палажэнне аб пераходзе ўсяго ў сваю супрацьлегласць. Звычайна гэта трактавалася, як пераход ад адной катэгорыі да другой у працэсе лагічнага разумавання, а нярэдка і проста каб замаскаваць алагізм, абсурдную супярэчлівасць вываду ці проста цынічнае ілганнё, чым звычайна грашылі многія марксісцка-ленінскія "дыялектыкі". Аднак прыведзеныя толькі што факты даюць падставу думаць, што тут маецца на ўвазе і пераход у процілеглы стан у рэальным, сапраўдным працэсе. І гэта сапраўды так, бо і тое і другое непасрэдна звязана з актам менавіта рэалізацыі ідэалу як пэўнага ўз'яднання ідэальнага і матэрыяльнага. А ідэалы рэалізуюцца не толькі ў соцыякультурнай сферы, але і ў галіне культуры матэрыяльнай, як, напрыклад, у той жа тэхніцы, дзе стварэнне новай машыны ці прыстасавання ёсць таксама рэалізацыя пэўнай, хоць і абмежаванай матэрыяльна-тэхнічнымі патрэбамі, ідэі.

Таму і апісаныя непрыемныя парадоксы тэхнічнага прагрэсу, дзе вымашчаныя, здавалася б, дабром дарогі таксама прыводзяць у пекла, і прыведзеныя раней прыклады перараджэння ў сваю процілегласць ідэалаў сацыяльнага ўзроўню, – усё гэта мае адну і тую ж, па сутнасці, лагічную прыроду. Самая бліскучая тэхнічная ідэя, не прыведзеная ў гармонію з іерархіяй больш шырокіх і агульных тэхнічна-гаспадарчых ідэй, а за імі і з усёй структурнай пірамідай грамадства, уключаючы і самыя высокія сацыяльна-духоўныя, маральныя яго ідэалы, пагражае ператварыцца ў дастаткова магутны дэструктыўны фактар, здольны рэзка парушыць, а то і разбурыць усю азначаную піраміду.

Гэтак жа сама і ізаляваная грамадская ідэя, узяўшая на сябе ролю ідэалу, таксама можа прывесці да аналагічнага выніку. Калі, напрыклад, над пэўным грамадскім ідэалам не стаіць, як бы кантралюючы яго, ідэал вышэйшага рангу, а над гэтым – яшчэ вышэйшага, канчаючы тым, што тут было акрэслена як структура структур – Бог, то такі ідэал міжвольна абсалютызуецца і з неабходнасцю ператвараецца ў небяспечны ідал ці, яшчэ горш, кумір. Так, напрыклад, пэўная сацыяльная група, структурна аб'яднаная на базе такой незаконна абсалютызаванай ідэі, з пункту погляду сваіх членаў выглядае часам як нешта пазітыўнае і, здавалася б, дастаткова па-свойму духоўнае, і яны могуць нават зусім шчыра верыць у гэтую фактычна ўяўную духоўнасць. Сумна славуты С. Нячаеў у сваім "Катэхізісе рэвалюцыянера" імкнуўся падвесці пад уласныя злавесныя рэкамендацыі нейкі маральны фундамент, выстаўляючы і звычайнае бруднае забойства як рэвалюцыйны подзвіг, пра што з агідай і болем пісаў Ф. М. Дастаеўскі ў рамане "Бесы". Нават такі індывід, як забойца Мікалая ІІ і яго сям'і Юроўскі, адчуваў сябе героем і лічыў магчымым прапанаваць свой крывавы наган музею рэвалюцыі як "гістарычнае сведчанне велічы эпохі". Такімі ж першапачаткова абмежаванымі рамантыкамі былі і заснавальнікі нямецкага нацыянал-сацыялізму. Гітлер, напрыклад, у сваёй скандальна вядомай кнізе "Mein Kampf" таксама нямала пісаў пра ідэі і ідэалы, чым і тлумачыўся ягоны парадаксальна вялікі першапачатковы поспех у нямецкага "простага народу". Але на справе кіраваўся ён толькі нялюдскай чыста матэрыялістычнай сацыял-дарвіністкай ідэяй перавагі германа-арыйскай расы над іншымі народамі свету, толькі зрэдку дзеля праформы спасылаючыся на Божае імя. Гэткія, з дазволу сказаць, ідэі і ідэалы, як і яго творца, ператварыўшыся ў той жа момант у жахлівыя ідалы і куміры, і прывялі Германію да жахлівай трагедыі 1938–45 гадоў. У гэтым жа, па сутнасці, шэрагу аказваюцца, нарэшце, і звычайныя крымінальныя банды, дзе таксама існуюць свае "маральныя" законы і свае "ідэалы" (успомнім характэрныя рускія выразы "вор в законе", "воровские авторитеты", "общак" і да т.п.!), якія

рэалізуюцца, дарэчы, у так званых разборках з неверагодна бязлітасным гвалтам і жорсткасцю менавіта ў сённяшняй Расіі.

Марксісцка-ленінская мадэль сацыялізму таксама ўяўляла сабой аналагічную, хоць і дастаткова шырокую і высокарганізаваную сацыяльную групу-сістэму, угрунтаваную на ідэі праслаўтага пралетарскага інтэрнацыяналізму, які таксама процістаўляўся астатняму чалавецтву як сістэме абстрактнага гуманізму, не кажучы ўжо пра Бога, чаму і змог у прынцыпе прывесці да катастрофы не толькі ўласнае грамадства, але і ледзь не ўсё чалавецтва ўвогуле. Успомнім, з якой заядласцю змагаліся камуністычныя ідэолагі не толькі з Богам, але і з паняццем гуманізму як агульначалавечай каштоўнасці. Чаго былі варты выступленні, напрыклад, зрэшты, амаль забытых сёння рускіх пісьменнікаў М. Грыбачова ці У. Кочатава, не кажучы ўжо аб Жданаве, Суславе і іх партнаменклатурных хаўрусніках. Калі б камуністы не проціпастаўлялі пралетарыят і разам з ім саміх сябе ўсяму чалавецтву, космасу і Богу, яны не пацярпелі б сёння такога ганебнага краху. Тое самае можна было назіраць і ў гітлераўскай дзяржаве, якая таксама кіравалася нацысцкімі "ідэаламі", базіраванымі на гэтак жа вырваных з агульначалавечага кантэксту і незаконна абсалютызаваных ідэях і ідэалах расы і квазіарыйскага антрапалагізаванага пангерманізму. Дарэчы, штосьці вельмі падобнае пагражае ўзнікнуць і ў сучаснай Расіі на базе ідэі так званага панславізму, як гэта было ў Германіі 30-х гадоў з пангерманізмам, і да жахлівасці секулярызаванага расійскага праваслаўя, што даўно ўжо служыла і служыць не Богу, а кесару і кесару вельмі нядобраму. І самае страшнае тут, што людзі, якія не дараслі яшчэ да сапраўды высокіх агульных ідэалаў, не кажучы ўжо пра Бога, верылі, а то і сёння вераць такім псеўдаідэалам, актыўна імкнуцца іх рэалізаваць і нават могут прыносіць сваё жыццё ў ахвяру за іх. Але тым вастрэйшымі ў гэткіх выпадках бываюць горыч і боль расчаравання. Мы ў гэтым сёння можам самі, на жаль, пераканацца.

Вось чаму рэлігія з такой настойлівасцю змагалася і змагаецца супраць таго, што яна называе псеўдабагамі, ідаламі і куміpамі, хоць і сама царква як чалавечае тварэнне, трэба прызнацца, не можа пазбегнуць такога грахоўнага збачэння. Варта ўспомніць хоць бы пра тую ж інквізіцыю, якая за адно толькі іншадумства крывадушна прысуджала чалавека да смерці "без кровапраліцця", г. зн. да жахліва-пакутнай пагібелі на кастры. Сапраўды, не існуе, мусіць, больш небяспечнай рэчы ў грамадстве, калі такія магутныя духоўныя фактары, як вера і ідэал, пачынаюць служыць не Богу, а неразумна абагоўленаму кесару. Служыць не богавай, а, па сутнасці, д'яблавай справе. Вера такая заўсёды набывае фанатычны характар (само слова "фанатычны" паходзіць, як вядома, ад лацінскага "fanum" – вера). Таму ідэалы, і ў асаблівасці ідэалы грамадскія павінны сапраўды, згодна Тыліху, заўсёды мець мужнасць быць часткай і, адчуваючы сваю адноснасць, пастаянна арыентавацца на абсалютны ідэал як на універсальную сістэму каардынат – на структуру ўсяго Сусвету як цэласнасці, на структуру структур, на Бога. І не толькі ў сэнсе абсалютнага пазітыўна-каштоўнаснага арыенціра. Немалое значэнне ў гэтым плане мае і такое традыцыйна тэалагічнае і, здавалася б, так застарэлае паняцце, як страх Божы перад карай за адступленне ад ісціны для тых, хто яшчэ не ў стане зразумець неабходнасць веры ў гэткі абсалютны ідэал і сам не пранікся такой верай. І ў плане выхавання паасобнага чалавека відавочнай з'яўляецца роля рэлігіі ў выпрацоўцы веры як сацыяльнага эквіваленту безумоўнага рэфлексу хоць бы і на ўзроўні рэфлексу ўмоўнага, пачынаючы з ранняга дзіцячага ўзросту, калі найбольш лёгкай для ўспрыняцця аказваецца традыцыйна міфалагічная, вобразна-прытчавая форма тэкстаў Святога Пісання, і канчаючы прыходам да сучаснага разумення сутнасці Бога як структуры структур, якая лагічна падводзіць і да строга навуковага метаду далейшага навучання.

Тады становяцца больш зразумелымі і тыя адноснасць, непастаянства і хуткацечнасць гармоніі як моманту рэалізацыі ідэалу ў адзінстве ідэальнага і матэрыяльнага. Натуральна, што чым вузей па змесце і чым ніжэй па сваім іерархічным ранзе ідэал, тым карацей і яго існаванне ў часе. Час, як было ўжо паказана, і сам залежыць ад гэтага рангу. Чым вышэйшае месца займае пэўны структурны ўзровень шматрангавай іерархічнай лесвіцы, тым павольней там рухаецца час, тым бліжэй той узровень да вечнасці. Бо вяршыня гэтай лесвіцы – зноў жа структура структур, Бог і вечнасць. Асабліва выразна гэта бачыцца на прыкладах з гісторыі

эстэтычных ідэалаў у мастацкай культуры. Мы ўжо бачылі, што чым мацней прыгажосць, г. зн. чым вышэй і шырэй ідэалы, якія, спалучыўшыся з матэрыяльнасцю, утвараюць гэту прыгажосць, тым сапраўды яна да вечнасці бліжэй. Тутмас, Фідый, невядомы аўтар Уты і Рэгліндьі, Рафаэль, Бах і Моцарт аж дагэтуль не паддаюцца разбуральнаму дзеянню часу і не ўступаюць патоку энтрапіі, стоячы ў гісторыі мастацтва як непарушныя скалы, вакол якіх, прыніжана і сціпла абцякаючы іх, праносіцца, здавалася б, няўмольная энтрапійная Лета часу. Усёпаглынальнага, здавалася б, часу разам з яго псеўдаідэальнымі ідаламі і кумірамі так званай “современности” і прагрэсу.

Гэтым жа па сутнасці тлумачацца і пастаянныя няўдачы розных скараспелых спроб хуткай рэалізацыі ідэалу на зямлі безадносна да стану агульнай іерархічнай сістэмы ідэалаў і іх палажэння на сінусаідальнай крывой развіцця. Так, напрыклад, хацелі зрабіць расійскія камуністы, якія не спыняліся нават перад тым, каб будаваць палац сацыялізму “в одной отдельно взятой стране”, не клапоцячыся ні аб моцы яго сацыяльнага падмурку, ні аб маральным узроўні людзей, якім належала жыць і дзейнічаць у гэтым палацы. Добра помняцца, напрыклад, абяцанні Хрушчова пабудаваць камунізм праз дваццаць год. Але як ні спакуслівай здавалася мара аб стварэнні раю на зямлі hic et nunc, мара тая заўсёды канчалася пеклам, калі не ўлічваўся агульны кантэкст гісторыі не толькі грамадства, але і цэлага Сусвету. Памянёны вышэй Іаан Лейдэнскі таксама будаваў ужо такую райскую камуну і нават у адным асобна ўзятым горадзе, і вядома, чым гэта скончылася. Частка становіцца рэальнай толькі ў складзе вялікага цэлага. Гэтак жа трэба разумець і вялікія рытмы сацыяльнай гісторыі, тую грандыёзную сінусоіду, якую адзначалі і Лао Цзы з Канфуцыем, і Віка, і Гегель, і Шпенглер, і Тойнбі, і Сарокін. Сінусоіду, пра якую нямала было гаворана і пісана і ў нашай беларускай, праўда, хутка прыдушанай маскоўскім ідэалагічным афіцыёзам і дабітай мясцовымі калегамі філасофска-эстэтычнай школе. Сінусоіду са сваімі ўласнымі абертонамі як хвалямі ўнутры вялікай хвалі, якая адначасова сама, у сваю чаргу, уяўляе сабой абертоны на яшчэ больш гіганцкім чаргаванні ўдыху і выдыху вечна жывога і вечна нязменнага Сусвету-Бога і якая сама можа быць правільна зразумета і ацэнена толькі на фоне гэтага грандыёзнага, вялікага рытму дыхання як вечнага працэсу ўзаемадапаўняючых станаў такога ж вечнага і непарушнага Быцця.

Усё гэта мае вельмі далёкія і канкрэтныя наступствы ў сацыяльным аспекце праблемы. У кантэксце сказанага вышэй можна бачыць, наколькі вялікім спрашчэннем характарызаваліся, ды і зараз характарызуюцца ўсе падобныя спробы дасягнення сацыяльнай гармоніі ў пэўным канкрэтным грамадстве і ў пэўны канкрэтна-гістарычны час. Нават самі класікі марксізму, напрыклад, пры ўсёй сваёй адукаванасці і немалой асабістай культуры пры разглядзе сацыяльных супярэчнасцей як разнавіднасці бінарных дыялектычных катэгорый прымалі пад увагу толькі адну з іх парных кампанентаў, пераважна сацыяльную сістэму як пэўную структуру. Людзей жа як неабходных элементаў гэтай структуры, як своеасаблівы будаўнічы матэрыял, у якім павінен быць рэалізаваны чарцёж ідэальнага палаца будучага грамадства, яны амаль што не ўлічвалі. Пад структурай Маркс з Энгельсам разумелі, як вядома, сістэму вытворчых адносін. Людзі ж уваходзілі, паводле іх, у склад прадукцыйных сіл побач з матэрыяльнымі сродкамі вытворчасці і часам зусім губляліся на фоне энтрапійнага машынна-тэхнічнага прагрэсу, што выступаў у марксізме як асноўная сіла і рухаючы фактар грамадскага развіцця. Не кажучы ўжо пра тое, што марксізм і абапіраўся толькі на тэхнічны прагрэс, ставячы ў якасці галоўнай рухаючай сілы грамадства матэрыяльныя прадукцыйныя сілы і тым самым фактычна зусім абстрагуючыся ад так званага чалавечага фактару. Такая аднабаковасць разумення сацыяльных супярэчнасцей і спробы вырашэння іх без уліку прыроды саміх людзей шляхам толькі змены сацыяльнай сістэмы, змены хай сабе і самай рашучай і бескампраміснай (а пры дыктатуры пралетарыяту якія ўжо тут кампрамісы!) як правіла прыводзіла да нечаканых, часам зусім процілеглых вынікаў. І гэта таму, што і пры новай сістэме людзі заставаліся тымі ж самымі, што і раней. Пераробка ж людзей – рэч, як вядома, куды больш складаная і працяглая, чым пераробка сацыяльнай сістэмы.

На жаль, тое ж самае можна назіраць і пры адваротным працэсе, працэсе пераходу ад сацыялістычна-таталітарнай мадэлі соцыуму да мадэлі ліберальна-капіталістычнай. Тут таксама

часам усе высілкі рэфарматараў засяроджваюцца на тыпе сацыяльнай сістэмы і не ўлічваецца вядомы ўжо нам чалавечы фактар як элемент гэтай сістэмы (тут словы “сістэма” і “элемент” ужываюцца ў іх дакладным тэарэтыка-сістэмным сэнсе). Непажаданыя вынікі гэтага становяцца асабліва выразнымі, калі гэтыя рэформы праводзяцца таксама, скажам так, рэвалюцыйным шляхам, або шляхам так званай шокавай тэрапіі, прапанаванай у свой час польскім эканамістам Л. Бальцаровічам. Калі ў Польшчы гэты метад і даў некаторыя дадатныя вынікі, то ў Расіі нават у непаслядоўным варыянце ён прывёў да агульнавядомых сёння крайнасцей мафіёзна-крымінальнага, “дзікага” капіталізму. І здарылася тое пераважна таму, што ў Польшчы, гаворачы тэрмінамі Бальцаровіча (сістэмны фактар ён называе сацыяльнымі інстытутамі, а фактар элементны – чалавечым капіталам, ці чалавечымі паводзінамі), гэты чалавечы капітал выразна адрозніваўся ад такога ў расійскім соцыуме. У палякаў яшчэ захаваліся моцныя маральна-духоўныя нормы ў іх сацыяльных паводзінах, заснаваныя на хрысціянскіх ідэалах магутнага польскага Касцёлу. У Расіі ж усё гэта было знішчана на карані ленінска-сталінскім палітычным рэжымам, што базіраваўся на фактычна амаральнай, цынічна абязбожанай матэрыялістычнай ідэалогіі, а пазней і ўвогуле ледзь не на адных толькі жывёльна-эгаістычных інстынктах. І вось на гэткім чалавечым матэрыяле і паспрабавалі рэалізаваць свае шокава-рынačныя ідэалы наіўныя расійскія рэфарматары тыпу Гайдара, заканамерна атрымаўшы ў выніку мафіёзна-алігархічную сацыяльную структуру, яшчэ страшнейшую, чым колішняя рэйганава “імперыя зла”.

Людзі самі ўяўляюць сабой, як вядома, пэўнае дыялектычнае адзінства сацыяльнага і жывёльнага, калі гаварыць арыстоцелеўскімі словамі. Гэтая суадносіна, падобна простаму дробу ў арыфмэтыцы, характарызуе вельмі істотны стан чалавека, утвараючы своеасаблівы індэкс яго сацыялізаванасці, індэкс, у якім лічнік сімвалізуе сацыялізаванасць, а назоўнік, адпаведна, – жывёльнасць. І калі азначаны індэкс недастаткова высокі (меншы за 1), г. зн. калі ў чалавеку яшчэ шмат гэтай самай жывёльнасці, і ён кіруецца ў сваіх паводзінах больш інстынктамі, чым сацыяльна-духоўнымі нормамі, то сумны вынік змены адной толькі сацыяльнай сістэмы няцяжка прадказаць. Калі старая сістэма была, напрыклад, грубай дыктатурай, дзе, як у звярыным статку, панаваў адзіны важак са зграяй сваіх прыхлябальнікаў, то і пры новай сістэме можа з’явіцца тое самае, хоць і пад іншай, скажам так, назвай. Гэта выдатна разумеў, напрыклад, заснавальнік расійскага народніцтва П. Лаўроў, калі ў сваёй кнізе пра дзяржаўны элемент у будучым грамадстве спецыяльна папярэджваў, што рэвалюцыйная арганізацыя пасля захопу ўлады вельмі рызыкуе ператварыцца ў яшчэ больш жорсткую і страшную тыранію. Бальшавікі і пацвердзілі гэта сваёй жахлівай практыкай. Лагічна фаза так званай дыктатуры пралетарыяту, прадбачаная яшчэ Марксам, была гістарычна неабходнай (было ж гэта, як мы бачылі, нават у антычныя часы ў форме так званых старэйшых тыраній). Але гэта павінна была быць не матэрыяльна-сілавая дыктатура, а, як пазней напіша Шатроў, дыктатура сумлення, Духу, імпульс да якой ішоў бы зверху. На справе ж, паколькі быць рэалізатарам гэтай дыктатуры пастаўлены былі сацыяльныя нізы, называныя яшчэ ў старагрэчаскія часы охласам, і менавіта як носьбіты матэрыяльна-жывёльнай сілы, атрымалася тое, што ўжо вядомы нам Шадр выразіў у выглядзе злавесна-сімвалічнай скульптуры “Булыжник – оружие пролетариата”, скандэнсаваўшай у сабе ўжо не Дух і не Розум, а чыста жывёльную лютасць і злосць.

<u>Ідэал і праблемы дэмакратыі.</u> Тое ж самае аналагічна чакае ў прынцыпе і саму дэмакратыю, пра што яшчэ дзве з паловай тысячы год назад здагадваўся вялікі Платон, сцвярджаючы, што дэмакратыя заканамерна прыводзіць да тыраніі. Калі грамадства, па крайняй меры, яшчэ, як мы бачылі, да яе не дасьпела. Так жа ў канцы ўжо XIX стагоддзя пісаў вядомы ў свой час раскаяны расійскі нарадаволец Л. Ціхаміраў, зусім ужо прымаючы за лепшае для Расіі манархію, а не дэмакратыю, зрэшты, таксама вельмі цікава абгрунтоўваючы свае вывады маральным ідэалам і абапіраючы яго менавіта на боскі аўтарытэт.. З тым пагаджаліся і К. Лявонцьеў, што заклікаў “падмарозіць Расію”, і нават злавесны К. Пабеданосцаў, той самы, што, паводле Аляксандра Блока, “над Россией простер совиные крыла”. Характарызуючы, напрыклад, увогуле дэмакратыю як “великую ложь нашего

времени”, Пабедасносцаў з нечаканай пранiклiвасцю прадказаў, што будзе з Расiяй, калi ў ёй усталюецца дэмакратычнае праўленне: “все разворуют, пропьют да еще прохиндея какого-нибудь в руководители выберут, от которого сами же и пострадают”. Парадаксальна, што Пабеданосцаў трапiў тут у самы яблычак, бо ўсё гэта сёння аказалася зусiм недалёкiм ад iсцiны. Як, зрэшты, i колiшняе выказванне Карамзiна пра Расiю, у якой “всё воруют по-прежнему, батюшка”. I пазнейшая трагiкамiчная гiсторыя пабудовы сацыялiзму “в одной отдельно взятой стране”. I сучасны працэс нечувана цынiчнага раскрадання расiйскiх багаццяў так званымi алiгархамi. I, нарэшце, нават найноўшая беларуская гiсторыя. Меў рацыю старажытнакiтайскi мудрэц Лао Цзы, калi сцвярджаў, што чым больш сярдзiтыя законы i загады, тым больш становiцца зладзеяў i разбойнiкаў.

Леў Талстой, пакутлiва раздумваючы над гэтай праблемай, пiсаў некалi, што ў кожным грамадстве незалежна ад яго ладу колькасць зла заўсёды складае пастаянную велiчыню. У гэтым выказваннi хаваецца вялiкая iсцiна. Ролю такой пастаяннай, такога каэфiцыенту чалавечай якасцi якраз i адыгрывае тут вышэйпамянёны iндэкс сацыялiзаванасцi як арыфмэтычны дроб, якi сапраўды залежыць ад месца чалавека не толькi на нашай гiсторыка-фармацыйнай сiнусоiдзе, а i на больш агульнай крывой нацыянальнага i агульнасацыяльнага яго развiцця. Гэты iндэкс i ляжыць у аснове таго, што разумеюць звычайна пад словамi “ментальнасць народа”. Нацыi безумоўна таксама перажываюць свае ўласныя ўзлёты, росквiты i падзеннi, як i шпенглераўскiя больш дробныя социякультурныя “поры году” або, тым болей, марксавы грамадска-эканамiчныя фармацыi, толькi яны больш буйнага масштабу. Пра гэта вельмi цiкава меркаваў у свой час Л. Гумiлёў, даследуючы нават падобную да нашай сiнусоiды перыядычнасць у гiсторыi этнасаў з дапамогай спецыяльнага паняцця пасiянарнасцi, на жаль, не раскрытага iм да канца. Каэфiцыент сацыялiзаванасцi нацыi ў адносiнах да працэсу яе развiцця менавiта як нацыi несумненна таксама пераменная велiчыня, але зменлiвасць яе настолькi павольная, што ў адносiнах да больш канкрэтных сацыяльна-палiтычных перамен можа ўспрымацца i як велiчыня пастаянная. Крывая нацыянальнага развiцця, як i ўвогуле развiцця нацыянальнай культуры, уяўляе сабой куды больш шырокi i агульны працэс, чым перыядычная крывая, адлюстроўваючая толькi змену грамадска-палiтычных станаў-цывiлiзацый. Нацыянальнае развiццё Гегель акрэслiваў як больш шырокi працэс развiцця народнага духу (Folksgeist) у процiлегласць працэсу змены грамадска-палiтычных станаў (Zeitgeist). Маркс жа гэтыя станы называў фармацыямi, паспешлiва змяшаўшы абодва гэтыя працэсы ў адно (нацыю ён, як мы ўжо ведаем, амаль не прызнаваў увогуле). Марксавы фармацыi адлюстроўваюць, фiгуральна кажучы, хоць буйныя, але ўсё ж такi толькi абертоны на лiнii асноўнага нацыянальнага тона, якiя мы тут i называем цывiлiзацыямi[133].

Таму калi, напрыклад, пэўная грамадска-палiтычная фармацыя, што знаходзiцца на фазе сацыяльнага ўпадку i характарызуецца iндывiдуалiзмам, у працэсе рэвалюцыйнага, як гаварылi марксiсты, скачка пераходзiць у новую фармацыю на стадыю адносна больш адухоўленага калектывiзму, то агульная колькасць, скажам, забойстваў не зменiцца, як не зменiцца i нацыянальная мэнтальнасць як стан цывiлiзаванасцi наоду ў цэлым. Розніца будзе толькi ў тым, што калi раней забiвалi паасобныя iндывiды, то цяпер забiвае само грамадства ў асобе дзяржаўных карных органаў. Гэта было, як вядома, пераканаўча прадэманстравана бальшавiцкай Расiяй, як, зрэшты, ў адваротным парадку дэманструецца i цяпер.. Гэткi ж iндэкс там будзе i ў адносiнах ступенi бюракратызацыi грамадства. Бо змянiлася толькi структура, а элементы яе – людзi, народ засталiся такiмi ж самымi. На гэта звярнуў неяк ўвагу яшчэ Джавахарлал Нэру, зазначыўшы з прычыны забойства Кенэдзi, што калi ў Расii ўладары забiваюць сваiх падначаленых, то ў Амерыцы, наадварот, падначаленыя забiваюць сваiх уладароў. Тым жа тлумачацца i выпадкi рэзкага сацыяльнага перараджэння i распаду новых сацыяльных сiстэм пад уплывам таго ж самага iх элементнага складу. Калi ў людзях як членах

---

[133] Зрэшты, тэрмiн “цывiлiзацыя”, як i асаблiва, так бы мовiць, сэнсавы яго аб’ём, дакладна яшчэ не замацаваўся ў навуковай практыцы, i таму можа блытацца часам то з агульнай мэнтальнасцю нацыi, то з марксавай фармацыяй як пэўнага сацыяльна-эканамiчнага стану грамадства.

дадзенага грамадства і ўвасабляючай яго дзяржавы яшчэ значна пераважае, згодна Арыстотэлю, жывёльнасць над сацыяльнасцю, то гэтым жа будзе характарызавацца і дзяржава, на якой бы сацыяльнай сістэме яна ні базіравалася і якім бы "ізмам" яе ні ахрышчвалі. Пра тое згодна гавораць у сваім надзвычай цікавым дыялогу і Тойнбі з Ікэдай (166, 152)[134]. Было б, зрэшты, вельмі цікава прасачыць гэта і строгімі статыстычнымі метадамі, параўнаўшы, напрыклад, колькасць крымінальных забойстваў у Расіі пасля ўстанаўлення там так чаканага капіталізму з колькасцю расстраляных савецкай дзяржавай за які-небудзь 18-ты ці 37-ы гады. Тэарэтычна тут бачыцца выразная карэляцыя паміж азначанай пастаяннай колькасцю зла і пераменнай яго састаўляючай, што адлюстроўвае таксама існуючы ўплыў на гэтую пастаянную і на фармацыйныя змены фазы індывідуалісцкай на калектывісцкую ці, гаворачы словамі Сен-Сімона, сацыетарную фазу.

Усё гэта можна выразна бачыць на прыкладзе сацыяльных рэвалюцый Гісторыя чалавецтва поўніцца падобнымі выпадкамі, калі на месце змеценага рэвалюцыяй зла ўзнікала не меншае зло ў выглядзе новых бюракратычных улад, тэрора і такога ж бязлітаснага прыцяснення паасобнага чалавека. Красамоўным таму прыкладам служыць хоць бы ўсё тая ж расійская рэвалюцыя 1917 года, пасля якой людзі трапілі, як у прымаўцы, з агню ды ў полымя. Полымя, можа, куды як яшчэ страшнейшае. Па сведчанні вядомага гісторыка расійскай турмы Гернета, царскімі ўладамі было за ўвесь раманаўскі час (трыста прыблізна год!) афіцыйна асуджана на смерць усяго толькі некалькі сот чалавек. У бальшавіцкай жа Расіі афіцыйна толькі за якіх –небудзь пару дзесяцігоддзяў расстраляна было, напэўна, больш за мільён. Тое ж самае бачыцца там і цяпер. Колішняя крывавая дыктатура камуністычнай партыі на нашых вачах ператварылася ў бессаромную і гэтак жа крывавую дыктатуру крымінальна-алігархічнага, бандыцкага капіталу. Нават у падрыхтоўчыя перыяды апазіцыйнага стану ідзе нездаровая канкурэнцыя і валтузня паміж палітычнымі партыямі і самімі палітыкамі, што толькі яшчэ рыхтуюцца да прыняцця ўлады. Валтузня, якая ў той жа момант, як толькі яны прыйдуць да ўлады, створыць новую бюракратыю і дыктатуру, а за гэтым, магчыма, як папярэджваў Лаўроў, і новы тэрор. На вялікі жаль, назіраецца сёння гэта і ў Беларусі. Аўтару гэтых радкоў, напрыклад, дзесьці ў 1992 ці 1993 годзе давялося адчуць гэта літаральна на сабе, калі ён зайшоў у Дом Урада ў пакой, дзе сядзелі прадстаўнікі апазіцыі БНФ (!), і на яго адзін шырока вядомы тады дэпутат, не хачу называць яго прозвішча, за нейкую там драбностку вызверыўся не горш якога-небудзь былога савецкага кадэбіста ці партнаменклатуршчыка. Усё тое ўжо зараз назіраецца даволі часта сярод нашых палітыкаў-апазіцыянераў, вельмі нагадваючы бальшавіцкія норавы ленінска-сталінскіх часоў з іх падазронасцю, усеагульным недаверам і выстаўленнем на першы план уласнай персоны[135]. Гэта ўжо не кажучы аб пастаяннай грызні паміж палітычнымі партыямі і групоўкамі. І самай асноўнай прычынай гэтага з'яўляецца ўсё тая ж невыгодная суадносіна лічніка і назоўніка і ў асабістай структуры гэтых дзеячоў. Каэфіцыент іх культурнасці яшчэ вельмі невысокі або, кажучы услед за Арыстотэлем прама,

---

[134] Ікэда ў сваёй размове з Тойнбі піша пра тое літаральна наступнае: "Все революции прошлого посвящали недостаточно внимания изучению основ человеческой природы и пытались перестроить общество посредством реконструкции только лишь систем и учреждений", і Тойнбі пагаджаецца з гэтым, тлумачачы ўсё гэта тым жа, што і Арыстотэль, няўстойлвым адзінствам у чалавеку жывёльнага і сацыяльнага, і, як бы прабачачы сённяшні ў выніку гэтага агульны крызіс грамадства, дадае, што і сучасная сістэма прыватнага прадпрыймальніцтва, якая сёння і ў нас і ў Рассіі амаль што абагаўляецца, прывядзе некалі па той жа прычыне да катастрофы.

[135] Словы Лаўрова падцвердзілі сваёй практыкай бальшавікі, пачаўшы ваяваць спачатку з народнікамі, а пасля з меншавікамі нават яшчэ да прыходу да ўлады (у Леніна, напрыклад, за гэты час супраць непасрэдна тадышняй улады напісана толькі ці не адно "Развитие капитализма в России", астатнія ж працы ўсе накіраваны пераважна супраць сваіх). І гэткі ж неабальшавізм выразна назіраецца, нажаль, і сярод сённяшняй нашай апазіцыі. Прыкра пра тое нават падумаць, але вельмі магчымая рэч, напрыклад, што ўсімі намі і мной асабіста заслужана, лічу, паважаны і сёння Зянон Пазняк, прыйшоўшы да ўлады ў нашым грамадстве на сучаснай фазе яго агульнага развіцця, мог бы нечакана перажыць такую ж трансфармацыю. У гэтым, нажаль, якраз і заключаецца тая іронія гісторыі, пра якую любіў гаварыць калісці вялікі Гегель.

індэкс жывёльнасці далёка яшчэ пераважвае паказчык іх сацыяльнасці, і на месцы апошняй у выніку яўна пачынае прасвечваць усё тая ж эталагічная сістэма дамінавання[136].

У аснове нацыянальнай структуры, у сваю чаргу ляжыць, як мы ведаем, яшчэ больш аб'ёмістая агульначалавечая структура, а за ёю – структуры магчымых, скажам так, міжпланетных цывілізацый. І гэтак далей, аж да самой структуры структур, да Бога. Сусвет жа, як і ўвогуле ўсё быццё, мае іерархічную будову. Таму кожная канкрэтная сітуацыя, кожны канкрэтны момант у гісторыі грамадства ў выніку своеасаблівай інтэрферэнцыі азначаных крывых развіцця ўяўляе сабой вельмі складаную з'яву, дзе адносна рэдка можа наступіць жаданая гармонія *адначасова* на ўсіх яго структурных ўзроўнях. І калі, напрыклад, нацыянальная ментальнасць не знаходзіцца яшчэ ў сваім максімуме, то гэта адмоўна паўплывае і на дасягнутую, здавалася б, гармонію на ніжэйшых структурных узроўнях, хоць бы, напрыклад, паміж індывідуальнымі грамадзянамі і толькі што ўведзенай новай палітычнай сістэмай або, тым болей, паміж прадукцыйнымі сіламі і вытворчымі адносінамі, пра што некалі марыў не вельмі ўдачлівы Маркс. Менавіта гэтая акалічнасць часцей усяго і сустракаецца пасля паспешлівых сацыяльных рэвалюцый, прыносячы нечаканыя вынікі і горкае расчараванне, яшчэ раз пацвярджаючы тую самую прымаўку пра вымашчаную добрымі намерамі дарогу ў пекла. Гэта адбылося і пасля Вялікай Французскай рэвалюцыі і ў яшчэ больш выразнай форме пасля Кастрычніцкага перавароту ў Расіі (Лютаўская таксама асаблівага шчасця не прынесла б, калі ўлічыць той самы стан расійскай ментальнасці, пра які пісалі памянёныя вышэй Ляонцьеў і Пабеданосцаў). Ды і зусім ужо нядаўна гэта самае прагучала ў міжвольна славутым чарнамырдзінскім афарызме: "хотели как лучше, а получилось опять, как всегда". Сённяшняя Расія, напрыклад, дэманструе нам амаль што гэткае ж пастаянства "індэксу зла" ў выглядзе колькасці забойстваў, што і ў часы салжаніцынскага архіпелага ГУЛАГу[137]. Зразумела, што з гэтым безумоўна прыдзецца нам сустрэцца і ў будучым. Не раз паміналы ўжо тут своеасаблівы ізамарфізм або, дакладней, гомамарфізм паміж чалавекам як мікраскосмам і цэлым сусветам як макракосмам існуе і паміж чалавекам і грамадствам. Нездарма ж мы часта гаворым: якое грамадства, такі і чалавек. І, наадварот, які чалавек, такое і грамадства. Больш таго, даўно ўжо сцвярджаецца, што кожны народ *заслугоўвае* той урад, які ён мае, з чым пагаджаўся нават сам Энгельс.

Гаворачы пра нялёгкую дасягальнасць гармоніі ва ўзаемаадносінах грамадства і чалавека, часам наогул прыходзіць у галаву думка, што абодва гэтыя фактары ў прынцыпе супрацьстаяць адзін аднаму, будучы звязанымі логікай тыпу не "і-і", а "або-або". Так, у былым Савецкім Саюзе панаваў прынцып калектывізму на аснове высокай "сознательности", а індывідуалізм, асабліва, не дай Божа, у эканоміцы, лічыўся крымінальным злачынствам. І гэта было не толькі ў Савецкім Саюзе. Яно мела шырокае распаўсюджанне ў свеце, пачынаючы ўжо з сярэдзіны ХІХ стагоддзя, калі ў Еўропе пачало шырыцца вострае нездавальнне капіталізмам з яго проста такі культам індывідуалістычна-спажывальнага, драпежніцкага прадпрымальніцтва. На гэтай базе заканамерна ўзнік і пачаў імкліва развівацца сацыялістычны рух, знайшоўшы самае сваё экстрэмальнае ўвасабленне ў філасофіі марксізму. Але шэраг рэвалюцый, і асабліва так званых рэвалюцый сацыялістычных, не прывёў людзей да ўсеагульнага шчасця. І хвалёны сацыялізм у выніку пацярпеў нечаканы ганебны крах.

Пасля так званай перабудовы ў Савецкім Саюзе кінуліся ў другую крайнасць: паднялі на шчыт прадпрымальніцкі індывідуалізм з яго абыякавасцю да маралі і розуму. І ў сённяшняй Расіі перад намі зноў узнік той жа самы капіталізм Х1Х стагоддзя з усімі яго так знаёмымі па Бальзаку, Дзікенсу і Мопасану і такімі нядобрымі рысамі. І тады міжвольна ўспамінаецца

---

[136] Зрэшты, тут уплываюць яшчэ і пэўныя канкрэтныя рысы нацыянальнай мэнтальнасці, і калі, напрыклад, нашы сябры і суседзі па тэрыторыі яўрэі цесна звязаныя паміж сабою і, як адзначаў яшчэ некалі Купала, ўзаемна падтрымліваюць і "раскручваюць" адзін аднаго, то сярод нас, беларусаў, наадварот, больш пашырана не вельмі прыгожае суперніцтва і нейкая нават узаемная недобразычлівасць, так што прыходзіцца часам "адбрэхвацца" і ад сваіх.

[137] А цікава было б супаставіць тыя цыфры ў іх статыстычнай канкрэтнасці! Зрэшты, гэта бачна ўжо і так з параўнання хоць бы савецкіх і сучасных кінафільмў.

славутая "Байка пра пчол" англічаніна Мандэвіля, які лічыў, што ўвогуле індывідуальнае і грамадскае не толькі не складаюць сабой праславутай гармоніі, а наадварот, крайняя дысгармонія якраз і з'яўляецца нармальнай формай іх суіснавання. Чым больш загнанныя, разбэшчаныя і эгаістычныя індывіды, тым лепш для грамадства і vice versa. Зусім як на славутым партрэце Дарыяна Грэя, шмат пазней апісаным Оскарам Уайльдам. І канчае сваю байку Мандэвіль проста неверагодным па сваёй пападальнасці ў цэль прароцтвам: калі хто хоча адрадзіць залаты век сумленнасці, павінен быць гатовым на тое, каб харчавацца жалудамі. Гэта ў яшчэ больш карыкатурнай форме якраз і здзейснена было фактычна расійскімі бальшавікамі.

Падобная дысгарманічнасць назіраецца і ў паасобным чалавеку, і назіраецца яшчэ нашмат выразней. Асабліва ў сферы суадносін паміж паламі ў біялагічным і сацыяльным планах. Ужо на ўзроўні штодзённага жыцця кожны, напрыклад, ведае, як цяжка сумяшчаецца палавы інстынкт з патрабаваннямі маралі і як складана таму рэалізуецца працэс палавога выхавання падлеткаў, што пастаянна хістаецца паміж Сцылай манастырскай закрытасці сацыяльнага і Харыбдай жывёльна-цынічнай, як сёння, аголенасці жывёльнага боку чалавечага жыцця. Пачуццёвае жаданне вострапякучай сексуальнай асалоды ніяк не хоча спалучацца з халодным патрабаваннем розуму слухацца маральных нормаў. Гарманічнае сумяшчэнне цялеснага і духоўнага ў гэтай сферы гэткая ж рэдкасць, як і гарманічнае ж спалучэнне матэрыяльнага і сацыяльнага ў грамадстве наогул. У Канта, напрыклад, атрымалася ўвогуле амаль што зусім па Мандэвілю: чым непрыемней штосьці, тым яно абавязкова маральней, і наадварот. Гэта выклікала ў свой час даволі едкую эпіграму на яго ў Фрыдрыха Шылера, хоць і быў ён шчырым паслядоўнікам Канта. Ды і ў звычайным жыцці, як мы ўжо бачылі, часта можна чуць афарыстычна-парадаксальныя выказванні, што сумленны чалавек заўсёды аказваецца ў дурнях, а цынічны падонак – у вялікіх разумніках-хітрунах. Гэта ж і ў сённяшнім іранічным запытанні: "калі ты такі разумны, чаму ж ты тады такі бедны?"

Усё гэта мае на ўвазе і рэлігія, калі гаворыць пра зыходную сапсаванасць чалавека грэхападзеннем як вынікам жадання падняцца над прыродай і сцвярджае, што толькі сацыяльнасць як дух і складвае сабою істотную сутнасць чалавека. Таму і асабістае шчасце, як яго азначае Татаркевіч[138], на гэтым узроўні такое ж цяжка дасягальнае, як і прыгажосць у мастацкай культуры. З. Фрэйд на гэтым дысанансе наогул пабудаваў сваю канцэпцыю чалавека, аддаўшы перавагу, наадварот, біялагічнаму перад сацыяльным і аб'явіўшы сацыяльнае не іначай як толькі адмоўна-рэпрэсіўным фактарам у чалавечым жыцці. А яго наступнік В. Райх нават абвесціць пазней сваю праславутую канцэпцыю сексуальнага апраўдання рэвалюцыі. І самае тут парадаксальнае тое, што і той і другі памыляліся толькі ў тым, што, у сваю чаргу, займалі ў гэтай дылеме таксама крайнюю, хоць ужо і процілеглую адносна пурытанскай хрысціянскай царквы пазіцыю.

Фіксіруючы ж гэтую дысгармонію наогул, і царква і фрэйдызм былі вельмі блізкія да ісціны, блізкія ў тым сэнсе, што насуперак лагічна нармальнаму, здавалася б, стану гармоніі і шчасця, такой нормай у статыстычным яе выражэнні для чалавека аказваецца ў рэальным жыцці менавіта дысгармонія. Фрэйдызм, як ужо гаварылася, сіметрычна процілеглы хрысціянскай канцэпцыі чалавека. Першы, трактуючы аб зыходнай неўратычнасці чалавека, аб'яўляе ісцінай толькі яго цела. У другой ісцінай лічыцца толькі яго дух. Гарманічная ж раўнавага паміж імі, тое, што ў кібернэтыцы называецца гамеастазісам, выступае як рэдкі і цяжкадасягальны стан і чалавека і самога грамадства як цэласнай сістэмы. У фрэйдыстаў звычайна гэта неўратычны стан, а ў хрысціянстве – стан чалавека, сапсаванага, як ужо было сказана, грэхападзеннем[139]. Нават у куды больш спакойнай і ўраўнаважанай у гэтым сэнсе старажытнакітайскай філасофіі існуе ўсё ж такі магчымасць такой дысгармоніі паміж ян і інь,

---

[138] Tatarkiewicz W. O szczesciu. Warszawa, 1962.

[139] Хрысціянства, зрэшты, праблему бярэ нават глыбей, набліжаючыся да дыялектычнай методыкі. Грэхападзенне там першапачаткова лічыцца вынікам жадання чалавека падняцца вышэй за прыроду, і ў той жа час жыць па законах прыроды, г. зн., кіруючыся толькі інстынктам, таксама грэх.

што знаходзіць адлюстраванне і ў знакамітых гексаграмах старажытнай І-Цзін (Кніга перамен). І гэта зноў такі добра можа быць апісана знаёмай нам ужо “дыхальнай” метафарай, дзе Сусвет у дыялектычным працэсе яго быцця як своеасаблівай жывой мегаістоты пастаянна знаходзіцца ў станах то ўдыху, то выдыху, і абсалютна нерухомага спакою і тоеснасці патрабаваць ад яго так жа нелагічна, як патрабаваць адначасовасці ўдыху і выдыху ў паасобнага канкрэтнага чалавека. Тое ж самае, думаецца, можа быць непасрэдна апісана і самой логікай, а ў перспектыве – і каралевай навук матэматыкай стройным ланцужком дыферэнцыяльных ураўненняў[140].

Усё сказанае безумоўна адносіцца і да разгляданых тут складаных праблем, звязаных з дэмакратыяй. Цяжкая дасягальнасць, а то і недасягальнасць, як, напрыклад, у Расіі, увогуле стану дэмакратычнай гармоніі паміж грамадскім і асабістым звязана з самім чалавекам і станам яго ўнутранай структуры, ахарактарызаванай вышэй як просты арыфметычны дроб. Тут, зрэшты, адразу ж адчуваецца і вялікая спрошчанасць такога параўнання. Найбольшая ступень, так бы мовіць, сапраўднасці гэтага індэксу павінна быць менавіта ў стане, роўным адзінцы. Перавагі ж у бок назоўніка як выразніка біялагічнасці або лічніка як выразніка сацыяльнасці вядуць да зніжэння агульнай каштоўнасці гэтых станаў як чалавека, так і грамадства ў цэлым. Гармонія, выражаная адзінкай, такім чынам, азначае равенства і гармонію паміж сацыяльным і біялагічным, грамадскім і асабістым, як і належыць быць пры дэмакратыі. Але ў рэальнасці ўсё атрымліваецца амаль што наадварот. Так, у той жа Расіі нейкі вельмі прадпрымальны і хітрэйшы нават за сумна славутага Беразоўскага чалавек з ужо гатовым прозвішчам героя антысеміцкіх анекдотаў Абрамовіч у свой час паехаў балаціравацца ў Думу на Чукотку, спецыяльна разлічваючы на тое, што бедныя чукчы, накінуўшыся на прывезеныя ім у перадвыбарныя буфеты гарэлку і іншыя ласункі, ні ў чым не разбяруцца і за гэткую непрыгожую падачку выберуць яго ў Думу. Так яно ў рэальнасці, на жаль, і адбылося. І цяпер пранырлівы гаспадзін Абрамовіч стаў ужо сапраўдным і паўнаўладным “хозяином Чукотки” ў адрозненне ад невязучага героя вядомага савецкага фільма[141]. Ды што там Чукоткі і ці нават Расіі. Гаспадзін Абрамовіч прэтэндуе ўжо сёння на глабальна-сусветнае значэнне, адкупіўшы гэтак жа сусветна вядомы футбольны англійскі клуб ”Чэлсі” і завёўшы ў сябе цэлую эскадру самых вялікіх у свеце асабістых яхт. Ды яшчэ і публічна заяўляе пры гэтым: мае, маўляў, грошы, раблю, што хачу[142]. Як тут не ўспомніць сумна славутыя пратаколы сіёнскіх мудрацоў, што нават сур’ёзная Encyclopedia Britannica усё яшчэ лічыць падробкай і якія нечакана аказаліся

[140] Тут, зрэшты, ляжыць, значна больш глыбокая і чыста дыялектычная ўжо праблема, праблема сіметрычнасці палюсоў дыялектычнага адзінства процілегласцей. Мы ўжо бачылі на прыкладзе Стафарда Біра з хаосам, які можа разглядацца і як сваеасаблівы парадак (дрожжы ў цесце), што гэтыя палюсы могуць як бы мяняцца сваімі месцамі пры замене, так бы мовіць, сістэмы каардынат. Так, напрыклад, тэхнічны прагрэс з пункту погляду прыроды ацэньваецца ў нас, як энтрапійны працэс. З пункту ж погляду нават і сённяшняга грамадства ён выступае перад намі як працэс негэнтрапійны. Тое ж самае бачылі мы ў раней прыведзеных азначэннях жыцця і цывілізацыі Джынсам (жыццё ёсць хвароба планеты) і Нордау (цывілізацыя ёсць ракавая пухліна на целе прыроды). Сюды ж адносіцца і экалагічная праблематыка, і так званы антропны прынцып, які так ці гэтак, але ўвогуле ляжыць у аснове ўсёй нашай сацыякультурнай свядомасці і дзейнасці і ацэньваецца людзьмі пазітыўна, хоць з пазіцый акаляючай іх прыроды, гэта не што іншае, як сваеасаблівы, агульначалавечы наш эгаізм. Тое ж самае адчуваецца і ў навуцы і ў практыцы як пэўныя парадоксы, не кажучы ўжо аб вельмі магчымай тут і звычайнай блытаніне. У матэматыцы, як ужо было сказана, усё гэта даўно ўжо вядома як вынік перамены сістэмы каардынат, але ў логіцы і асабліва ў логіцы дыялектычнай, як здаецца, зусім яшчэ не распрацавана, хоць інтуітыўна можа быць і сёння ахарактарызаваны сапраўжы як агульначалавечы эгацэнтрызм.

[141] Дарэчы, у нас жа на Беларусі такім «хозяином» пасля няўдалых камбінацый з якуцкімі алмазамі і крамлёўскім палацам хоча стаць гэткі ж, хоць і не вельмі ўдачлівы, кандыдат у алігархі еўрапейскага масштабу А. А. Барадзін, былы падсудны Гаагскага крымінальнага суда. А Абрамовіч, зрэшты, як не без нейкай мазахісцкай самаіроніі паведамілі ад 17.9.10. расейскія «Известия», нейкім чынам стаў і зусім ужо “начальником Лондона”.

[142] Прычым гэтае “што хачу” заўсёды мае ў яго добра прадуманы сэнс. Так, злыя языкі гавораць, што, прыязджаючы ў Піцер, ён заўсёды прычальвае сваю стометровую яхту побач з “Аўрорай”, а адкрываючы новы музей архісучаснага мастацтва, называе яго менавіта “Гаражом” у сімвалічную процівагу славутаму маскоўскаму нацыянальна-класічнаму “Манежу”. Перад усемагутнасцю Абрамовіча, які сёння купляе цэлыя астравы, пачціва схіляецца нават сам прэзідэнт Пуцін, былы кадэбіст!

апублікаванымі сёння ў нас на Беларусі ў адкрыта антысеміцкай кніжцы “Война по законам подлости” тыражом у трыццаць тысяч асобнікаў?[143] Як тут не ўспомніць зноў стан Германіі канца 20-х і пачатку 30-х гадоў пад фактычнай уладай такіх жа Ротшыльдаў? Стан, які спарадзіў ужо не марксісцкі сацыялізм, а самога Адольфа Гітлера, і які, як убачым ніжэй, да невераrоднасці нагадвае нам цяперашні стан Расійскай Федэрацыі, міжвольна навяваючы нам злавесныя параўнанні, прадбачанні і прадраканні!

Гэтым жа адначасова тлумачыцца і Марксава цверджанне аб пастаянным характары класавай барацьбы. Славутае процістаянне рабочых і капіталістаў ёсць не што іншае, як праяўленне яго ж катэгорый прадукцыйных сіл і вытворчых адносін, а гэта, у сваю чаргу, выступае перад намі ў больш шырокім маштабе як праяўленне таго ж самага супрацьстаяння жывёльнасці і сацыяльнасці ў самім чалавеку. Сам Маркс неаднойчы прызнаваўся, што згодна яго тэорыі класавая барацьба ёсць не што іншае, як вынік раздзялення паміж фізічнай і разумовай працамі. І найбольш, можа, выразна і недвухсэнсоўна назіраецца яно ў нас ў форме вельмі характэрнай узаемнай антыпатыі, што аж да гэтага часу існуе паміж інтэлігенцыяй і, як гавораць расіяне, “работягами” нават на бытавым узроўні.

<u>Ідэал і фактар сілы.</u> І, нарэшце, the last, but not least, апошняе па месцы, але не па важнасці. Гэта праблема ідэалу і сілы, якая заўсёды ўзнікала перад чалавекам у форме пытання, ці можна рэалізоўваць ідэалы пры дапамозе сілы. Колькі было ўжо ў гісторыі сумных прыкладаў, калі нават самыя прыгожыя і добрыя ідэалы ганебна правальваліся, як толькі да іх рэалізацыі далучаўся і фактар матэрыяльнага насілля. Прыкладам можа служыць зноў такі той жа марксізм з яго сумным вопытам рэалізацыі сваіх ідэалаў менавіта такім, толькі сілавым спосабам. У свой час гэта падштурхнула Талстога на процілеглую крайнасць – на стварэнне гэтак жа экстрэмальнай канцэпцыі поўнага непраціўлення злу. А з другога боку і ў процістаянні злу нялёгка абыйсціся без фактару сілы. Над гэтым пакутліва думаў у свой час расійскі філосаф І. Ільін, які ў кнізе пад характэрным загалоўкам “О сопротивлении злу насилием” нямала старонак прысвяціў як апраўданню сілы, так і энергічнай дыскусіі з Талстым. Нездарма ж М. Бярдзяеў назваў яго кнігу кашмарам злога дабра. Паўстагоддзем пазней аналагічная ж праблема ўзнікла перад лаціна-амерыканскімі змагарамі за незалежнасць, і адзін з найбольш актыўных удзельнікаў у гэтым руху Г. Гуцьерэс заснаваў нават так званую тэалогію вызвалення, якая магла б быць, дарэчы, вельмі цікавай і ў нашых сённяшніх беларускіх абставінах. Згодна гэтай тэалогіі святар не толькі можа, але і абавязаны змагацца за свае ідэалы і са зброяй у руках. Вядомы амерыканскі філосаф-прагматыст У. Джэмс у сваёй кнізе “Разнастайнасць рэлігійнага вопыту” прызнае своеасаблівую ўзаемадапаўняльнасць матэрыяльнай сілы і духоўнага ненасілля, але і ў яго выразна адчуваецца ў той жа час прынцыповая адсутнасць паміж імі сіметрыі і роўнавагі.

Гэтая ж праблема паўстала сёння перад намі ва ўсёй сваёй актуальнасці ў сувязі з так званым тэрарызмам. У асабліва вострай форме бачыцца яна ў кантэксце чачэнскага нацыянальна-вызвольнага руху. На прэзентацыі, помніцца, кнігі “Ненасілле і Беларусь” (110), дзе актыўна абмяркоўвалася азначаная тэма, аўтарам гэтых радкоў як былым удзельнікам беларускага партызанскага супраціўлення ў часы другой сусветнай вайны рубам было пастаўлена пытанне аб магчымасці ці немагчымасці арыентавацца на такое прынцыповае ненасілле ў тагачасных беларускіх умовах або хоць бы ў абставінах сучаснай Чачні. І ўсе прысутныя глыбока задумаліся. Тым болей сур’ёзна прыйшлося задумацца з прычыны вядомага захопу заложнікаў, здзейсненага некалі ў адным з маскоўскіх тэатральных цэнтраў, дзе ў адказ на сілу чачэнскіх тэрарыстаў урадам была таксама прыменена сіла, каштаваўшая жыцця ста дваццаці зусім невінаватых сваіх жа расійскіх людзей. Гэта вострая праблема часткова вырашана юрыстамі на ўзроўні канкрэтнай асобы, дзе юрыдычная навука ў прынцыпе дазваляе, напрыклад, забойства толькі ў выпадку неабходнай абароны, г. зн. пры раўназначнасці стасаваных сілавых сродкаў. Але і тут, акрамя, здавалася б, традыцыйна

[143] Раней яны, акрамя вядомай публікацыі Нілуса, афіцыйна публікаваліся, здаецца, толькі ў гітлераўскай Германіі трыццатых гадоў.

старазапаветнага прынцыпу вока за вока, зуб за зуб нябачна прысутнічае куды больш важны і справядлівы прынцып мэтавай накіраванасці забойства як дзеяння. Вока за вока і зуб за зуб – гэта, па сутнасці, амаль што рыначнага тыпу расплата аналагічным сродкам, у звычайным бытаванні добра вядомая як помста і сама юрыдычна ацэньваная як абцяжарваючая вінаватасць абставіна і нядобры ў маральных адносінах факт. У выпадку ж неабходнай абароны ўжыццё сілы аж да забойства ўключна, як і ўсякая сіла ў фізіцы наогул, мае не столькі чыста колькаснае, скалярнае значэнне, колькі значэнне вектарнае, нацэленае на пэўны кірунак як на пэўную, спецыфічную мэту. І ў дадзеным выпадку мэту высоканегэнтрапійнага, сацыяльна-маральнага кірунку як аднаўленне існаваўшай ступені сацыяльнай арганізацыі або, гаворачы іншымі словамі, аднаўленне справядлівасці.

Са стасаваннем сілы да працэсу рэалізацыі ідэалу справа абстаіць прыблізна гэтак жа, як і са стасаваннем сродкаў тэхнічнага прагрэсу да рэалізацыі нашых жыццёвых жаданняў і выгод у цэлым. Толькі на цэлую ступень ніжэй па сістэмна-іерархічнай лесвіцы. Тэхніка, спароджаная на ніжэйшых, энтрапійных пластах структуры быцця, задавальняючы бліжэйшую патрэбу чалавека, прымушае яго дорага расплочвацца за гэта ў далейшым на больш высокіх узроўнях. Язда на аўтамабілі эканоміць нам час, але і аслабляе здароўе, зніжаючы фізічныя нагрузкі. Як пісаў некалі рускі пісьменнік В. Верасаеў, па адукацыі урач, сама медыцына, вылечваючы паасобнага індывіда, зніжае здароўе чалавечага роду ў цэлым, нейтралізуючы дзеянне натуральнага адбору ў дарвінаўскім яго разуменні. Сродак тут яўна пераважае мэту, ператвараючыся ў своеасаблівую самамэту і пачынаючы ўжо процістаяць самой мэце, хаця гэта ўсё зноў жа прыводзіць на памяць таго самага Мандэвіля.

Гэтак жа і са стасаваннем сілы да рэалізацыі сацыяльнага ідэалу. Будучы ў параўнанні з ідэалам як элементам інфармацыйнага ўзроўню фактарам узроўню энергетычнага, што бліжэй да энтрапійна-матэрыяльнага полюсу быцця, сіла адыгрывае тут аналагічную тэхніцы ролю. Яна няўхільна сцягвае ідэал уніз, падобна таму, як у авіяцыі заўсёды губляецца вышыня, як толькі мы пачынаем скарыстоўваць для павелічэння хуткасці сілу цяжару. З усяго толькі сціплага сродку сіла імгненна перараджаецца і перараджаецца вельмі злаякасным чынам у небяспечную самамэту. Гэта асабліва выразна можна назіраць у суб’ектыўным аспекце на прыкладзе канкрэтнага чалавека, надзеленага пэўнай уладай. Стала даўно ўжо труізмам сцвярджэнне, што ўлада псуе чалавека. Замест таго, каб кіравацца сацыяльнымі нормамі, у аснове якіх, як мы бачылі, павінны ляжаць духоўна-маральныя ідэалы, арыентаваныя ўверх, на вышэйшыя ўзроўні сацыяльнай структуры, ён пачынае спаўзаць уніз, кіруючыся ўжо чыста біялагічнымі інстынктамі, што ўтвараюцца куды ніжэйшай па ўзроўні негэнтрапійнасці структурай жывёльнага статку з пануючымі там законамі дамініравання мацнейшага над слабейшым і барацьбой за існаванне з такімі выцякаючымі адсюль непрыемнымі наступствамі, як бязлітасна-жорсткая дыктатура, карупцыя, маральнае разлажэнне і г. д. Асабліва выразна выступае ўсё гэта на прыкладзе супрацоўнікаў так званых сілавых структур: дзяржбяспекі, міліцыі і ўнутраных войскаў, варта толькі глянуць, напрыклад, на сярэдняга нашага міліцыянера на вуліцы. Не мінуе, на жаль, такі лёс і прыхільнікаў тэрарыстычнай рэвалюцыйнай практыкі ў справе рэалізацыі сацыяльнага ідэалу. Яны таксама зусім па Лаўрову ператвараюцца пасля перамогі ў такую ж, калі не горш, страшэнную тыранію, якая была перад гэтым. Сёння гэта можа ілюстравацца прыкладам ісламісцкага тэрарызму вахабісцкага кірунку альбо дзейнасці Садама Хусейна.

У чыста тэарэтычным плане ўзаемаадносіны ідэалу і ўладнай сілы аказваюцца цесна звязанымі са знаёмай ужо нам праблемай суадносін паміж інфармацыяй і энергіяй. Як інфармацыя рэалізуецца з дапамогай энергіі, якая яднае ідэальнае і матэрыяльнае, пераходзячы ў тое, што фізікі называюць звычайна работай, так і сіла дзяржаўнай улады рэалізуе агульнасацыяльны духоўны ідэал, пераводзячы яго ў пэўны палітыка-прагматычны стан грамадства на ўзроўні жаданага гамеастазісу-гармоніі паміж духоўным і матэрыяльным (тут таксама яшчэ большае значэнне мела б канкрэтна-матэматычная фармуліроўка вышэйпамянёнай функцыянальнай залежнасці паміж энергіяй і інфармацыяй!). Толькі пры гэтай умове энергія можа захаваць негэнтрапійна-стваральны сэнс, кіруючы свой творчы

вектар уверх, да космасу ў антычным сэнсе слова, а не ўніз, да абсурдна-разбуральнага энтрапійнага хаосу. Іншая справа, што, згодна сучаснай фізіцы, энергія ў прынцыпе не можа мець такі кірунак і гэта залежыць ужо ад нашага занадта абсалютызаванага матэрыяізмам, традыцыйна асіметрычнага, запазычанага з тэрмадынамікі ўяўлення аб энергіі, характэрнага толькі для фазы "выдыху" Сусвету. Дзякуючы чаму некаторыя нават самыя сучасныя фізікі і філосафы, як той жа А. Назарацян, з такой неахвотай і нелюбоўю гавораць аб тэлеалагічным прынцыпе. Хочацца думаць, аднак, што нашыя чыста гуманітарныя разважанні пра сутнасць узаемаадносін паміж энергіяй і інфармацыяй маглі б быць карыснымі і для прафесіянальных фізікаў хоць бы ў сэнсе далейшага праяснення ўзаемасувязі паміж патэнцыяльнай і кінетычнай формамі энергіі, да гэтага часу трактаванай, трэба прызнацца, даволі туманна. Патэнцыяльная энергія накапліваецца заўсёды пад уплывам знешняй сілы і сілы, як здаецца, пераважна негэнтрапійна-інфармацыйнага характару[144]. Актыўнасць перавагі тут як правіла заўсёды на баку арганізацыі як структуры. Калі ж тая самая энергія пераходзіць у стан кінетычны, актыўнасць выразна пераходзіць ужо на бок энтрапійнага хаосу, і рашаючымі носьбітамі гэтай актыўнасці[145] становяцца не структура і яе пэўная арганізаванасць, а атрымаўшыя стыхійна-хаатычную свабоду элементы. Адпаведна гэтаму энергія ў яе патэнцыяльнай форме носіць канструктыўны, стваральны характар, а ў форме кінетычнай – характар разбуральны.

Тое ж самае трэба сказаць і аб сацыяльнай уладзе ўвогуле. Унутраны механізм "псавання" чалавека ўладай дзейнічае менавіта па гэтай лагічнай схеме. Улада ўвогуле як сацыяльны феномен абавязкова павінна быць толькі сродкам, мэтай якога выступае ідэал. Жак Марытэн увогуле піша, што ўсё свецкае павінна быць сродкам духоўнага. І ні ў якім разе не наадварот, як мы часта бачым, калі менавіта ідэал і звязаныя з ім духоўныя мэты, становяцца сродкам для дасягнення чыста сілавой, матэрыяльнай улады, якая сама становіцца мэтай. Гэта якраз той самы, скажам так, тэрмадынамічны варыянт сітуацыі, які вядзе да абсурднага распаду грамадства і пра што цікава, хоць і некалькі, як нам здаецца, спрэчна, піша беларускі прыродазнавец В. Вейнік у сваёй працы пра новую, "сацыяльную" тэрмадынаміку. Мэта толькі тады апраўдвае сродкі, калі яна сама належыць да вышэйшага структурнага ўзроўню і адпаведна гэтаму вядзе яшчэ вышэй наверх. Іменна так разумелі гэты вядомы афарызм айцы-езуіты, які зламысна быў прыпісаны ім "навуковымі атэістамі" без гэтай неабходнай тут агаворкі. Мэта наогул, гаворачы гегелевай мовай, мае характар агульнага, а сродак – асаблівага. Гэта разумеў нават дастаткова артадаксальны і "правільны" дыялектычны матэрыяліст Іосіф Дыцген. Улада таму можа таксама ў параўнанні, напрыклад, з воляй індывідуальнага суб'екта выступаць як агульная воля народа і аснова яго суверэнітэту, пра што не раз ужо пісаў і Гегель у сваёй "Філасофіі права" (33, 318). І толькі ў гэтым выпадку яна мае негэнтрапійны характар, а з ім і пэўны дазвол на ўжыванне сілы.

---

[144] Як нядаўна паведамлялася ў друку, кандыдатам фізіка-матэматычных навук з Татарстана Кімам Шакіравым і прафесарамі-расіянамі А. Плужнікавым і В. Ярашэнкам была, быццам бы, (неяк у гэта не верыцца ўсё такі!) заўважана розніца паміж вагой чалавечага цела ў яго нармальным палажэнні і ў палажэнні ўніз галавой (у апошнім выпадку яно рэальна аказвалася цяжэй), з чаго можна заключыць, што і, наадварот, наша цела становіцца лягчэйшым у нармальна-вертыкальным стане, г. зн., уверх галавой. Гэта ўпаўне лагічна можа быць звязана і з адваротнаю з'яваю так называнай левітацыі (здольнасцю узлятаць над зямлёю пад уплывам духоўнай сілы, розуму, веры і г. д., вядомай ужо са старажытнасці, але разгляданай дагэтуль як толькі легенда). А адсюль і далей са структурай прасторы як гравітацыйнага поля, пры чым ужо поля ў яго, так бы, мовіць палярнай форме,г. зн., з палюсамі не толькі прыцягнення, але адштурхоўвання, што прызнавалася некалі нават матэрыялістам Энгельсам у яго "Дыялектыцы прыроды" як супрацьлегласць тэрмадынамічнай энтрапіі. І тады ужо зусім не цяжка звязаць гэта не толькі з розніцай паміж патэнцыяльнай і кінетычнай формамі энергіі і не толькі з полюсамі энтрапіі і негэнтрапіі ў сучасным ўжо іх разуменні, але і з самой інфармацыяй, якая дапаўняе сабою даўно ўжо вядомую пару матэрыя-энергія да прапанoўванай тут трыяды матэрыя-энергія-інфармацыя і ўвогуле, калі гэта не легенда, робіць поўнай ужо ўсю ў цэлым карціну Сусвету ў адзінстве яго ідэальнага і матэрыяльнага.

[145] У дадзеным кантэксце гэта ўжо скарэй будзе сваеасаблівая пасіўнасць, а не актыўнасць, як думаў Прыгожын, аб'яўляючы ўслед за Марксам актыўнай матэрыю і выводзячы адсюль і магчымасць зараджэння жыцця і зараджэння ўжо з чыстага хаосу.

Асабліва цынічныя формы такое збачэнне набывае ў суб'ектыўным аспекце ў некаторых палітыкаў, дзе, не кажучы ўжо пра дыктатуры, і ў дэмакратычнага тыпу дзяржавах пры выбарах кіраўніка робіцца часам стаўка не на ідэалы як яго інфармацыйны змест, і нават не на энергетычны ўзровень, а зусім ужо толькі на чыста матэрыяльны аспект прэтэндэнта на ўладу: на яго фізічнае здароўе, рухавасць, узрост і дастаткова ўнушальны знешні выгляд (імідж, як сёння ў нас модна на англійскі манер гаварыць), каб выклікаць адпаведную ж, таксама фактычна пачуццёва-жывёльную рэакцыю і ў самога электарата. Гэта або пачуццё групавой, фактычна статкавай салідарнасці (нашанскі, маўляў, чалавек!), або жывёльны страх перад мацнейшым, або, як у выпадку жанчын, проста пачуццёва-сексуальная рэакцыя на "моцнага мужыка". І самой агітацыі за таго або іншага прэтэндэнта прыходзіцца аперыраваць не сур'ёзнымі лагічна-філасофскімі абгрунтаваннямі, а тым, што некаторыя часам называюць міфалагемамі, г. зн. нейкімі кароткімі, часта вобразна-хлёсткімі, лёгкімі для прымітыўнага ўспрыняцця славеснымі формуламі: лозунгам, прымаўкай або частушкай. Не дзіва, што адразу ж пасля выбараў такі прэтэндэнт імгненна забывае пра свае "ідэальныя" абяцанні і пачынае практычна скарыстоўваць атрыманую ўладу ў сваіх асабістых, ужо далёка не ідэальных, а цынічна матэрыяльных інтарэсах, выражаных у шыкоўных палацах-дачах, персанальных самалётах і шматмільённых рахунках у міжнароднай валюце на сваё імя ў замежных банках. Так некалі высока харызматычны "вождь" нечакана ператвараецца ў вульгарнага "вожака", узброенага ўжо не толькі ікламі і кіпцюрамі, але і танкамі, ракетаносцамі і ядзернай бомбай, не кажучы ўжо аб паліцыі, турмах і канцлагерах. Метамарфоза яшчэ страшнейшая, чым у свой час у славутым "Носарожцу" Эжэна Іанеска. Але часцей за ўсё ўзнікае тут нешта прамежкавае і зусім ужо нават у параўнанні з жывёльнасцю паскуднае, з цынічна-дасціпнай праматой апісанае Робертам Грынам у яго самай амаральнай, самай цынічнай і самай скандальнай, па характарыстыцы маскоўскага выдавецтва, што яе выдала, кнізе "48 законаў улады". Тым самым Грынам, згодна якому чалавек адрозніваецца ад жывёлы не ў лепшы бок сваёй сацыяльнасцю (а, значыць, і духоўнасцю!), як тое было ў Арыстотэля[146], а наадварот, яшчэ ў горшы бок здольнасцю ілгаць і хітрыць, чаго сапраўды не выпадае назіраць нават сярод самых каварных і лютых жывёл-драпежнікаў. Розніца гэтая не ўзвышае чалавека над жывёламі, а робіць яго яшчэ ніжэйшым за іх. Гэтым, дарэчы, і тлумачыцца, пэўна, фантастычна неверагодная масавасць сацыяльных рэпрэсій у Савецкай Расіі вядомых гадоў, калі булгакаўскія Швондзеры толькі загадвалі расстрэльваць, а з энтузіязмам выконвалі гэты загад самі няшчасныя Шарыкавы!

Увогуле паняцце дэмакратыі, створанае ў разліку на гармонію ідэальнага і матэрыяльнага, грамадскага і асабістага, на справе гэткая ж рэдкасць, як і прыгажосць у эстэтыцы. Яна таксама нагадвае своеасаблівую утопію, у рэальнасці амаль нездзяйсняльную, што пачынаў разумець ужо, як мы бачылі, Платон. Разумеў гэта і Русо, калі пісаў у сваім трактаце аб грамадскай дамове, што ў строгім сэнсе слова дэмакратыя ніколі не існавала і існаваць не будзе, бо яна магчымая толькі сярод багоў. Нават сам Рабесп'ер, згодна вядомаму фільму Анджэя Вайды "Дантон", ідучы на эшафот, канстатуе ў горкай роспачы, што поўная дэмакратыя – гэта, на жаль, утопія. Маючы сваёй прынцыповай перадумовай абсалютную роўнасць і аднолькавасць усіх паасобнікаў ідэальнага грамадства і стасуючыся да рэальнага соцыуму, які складаецца з крайне неаднолькавых у канкрэтным жыцці людзей, і неаднолькавых

---

[146] Магчымасць такога стану чалавека прадбачылася намі яшчэ ў савецкія часы і, напрыклад, рыхтуючы да выдання кнігу "Homo pulcher – чалавек прыгожы" увогуле хацелася ўзяць загаловак у пытальнікі з абодвух бакоў, як гэта прынята ў іспанскім правапісу. Але тады публікацыя яе стала б зусім немагчымай. Удалося, аднак, зрабіць хоць бы намёк на такую непрыемную магчымасць (і цэнзура таго не заўважыла!): у эпіграфе побач з Арыстотэлевым азначэннем чавека як жывёлы грамадскай былі пастаўлены ў дапаўненне словы з Дзяржавіна: "я - царь, я - раб, я - Бог, я – червь". Словы, у кантэксце нашай канцэпцыі добра зразумелыя сёння. Тым не менш, я не адмаўляюся ад той сваёй прарочай па-своему кнігі падцэнзурных часоў. Чалавек у ідэале ўсё такі ёсць самая прыгожая істота на зямлі, хоць у некаторыя часы, і менавіта ў часы сацыякультурнага ўпадку, як сёння, ён можа спаўзаць у энтрапію на шмат ніжэй за жывёл (успомнім хоць бы праслаўтую "сексуальную рэвалюцыю", пра якую ўжо гаварылася, з яе культам абортаў, контрацэпцыі і гомасексу і актыўнае яе супрацьстаянне такому натуральна-прыроднаму працэсу, як дзетанараджэнне!).

менавіта па характару і велічыні суадносіны паміж духоўным і цялесным, а значыць, і паміж ідэальным і матэрыяльным, яна, гэтая дэмакратыя, часцей за ўсё ператвараецца ў рэальнасці не ў шчаслівую гармонію, а ў нешта зусім другое. Або ў таталітарную аскетычна-духоўную дзяржаву, на чале якой стаіць апантаны ідэяй фанатык, што дзеля адной ідэі, як правіла, вузкай і абмежаванай, гатовы прынесці ў ахвяру не толькі ўласнае жыццё, але і жыцці сваіх падначаленых. Або ў гэткі ж дыктатарскі дэспатычны рэжым, дзе, наадварот, важаком жывёльна-анархічнага статку-соцыуму амаль зусім па Платону аказваецца бессаромны і цынічны прахіндзей, які паважае толькі фізічную сілу і які можа аддаць або нават прадаць сваю дзяржаву ў каланіяльную залежнасць другой дзяржаве пераважна ў сваіх асабістых, жывёльнаэгаістычных інтарэсах. Пры гэтым абодва варыянты здзяйсняюцца ў поўнай адпаведнасці з вядомымі нам ужо фазамі развіцця грамадства, метафарычна акрэсленымі Шпенглерам як своеасаблівыя вясна і восень, а Сарокіным – як ідэяцыянальная і сенсорная мадэлі соцыуму. Самым наглядным прыкладам гэтага можа служыць усё тая ж няшчасная гісторыя Савецкага Саюза з яго трагічна-камічным працэсам будоўлі сацыялізму, дзе крывавая трагедыя першых дзесяцігоддзяў, неяк зусім непрыкметна абмінуўшы сарокінскую інтэгральную фазу веку Пярыкла, замянілася паскуднай камедыяй дзесяцігоддзяў апошніх з адпаведнымі ж характарыстыкамі і асоб, стаяўшых як на пачатку, так і ў канцы ля самага яго руля.

Дэмакратыя можа поўнасцю рэалізавацца толькі ў грамадстве, дзе ўсе яго члены ёсць чыста духоўныя, разумныя істоты, падобныя, як у Русо, багам або, па крайняй меры, абсалютна паміж сабой роўныя і аднолькавыя як фізічна, так і па ступені сваёй сацыялізаванасці, па сваім розуме, адукаванасці і маралі. Людзі, аднак, як толькі што было сказана, уяўляюць сабой нешта падобнае простаму дробу, у якой лічнік абазначае вышэйпамянёную сацыялізаванасць, а назоўнік – жывёльнасць са сваімі зусім адрознымі ад сацыяльнасці законамі сужыцця і перш за ўсё дарвінавай бязлітаснай барацьбой за існаванне. Таму і ў жывёльным статку або нават папуляцыі сістэма ўзаемаадносін паміж паасобнымі індывідамі складаецца па сваіх спецыфічных біялагічных заканамернасцях. У такім статку, як сведчыць адносна нядаўна ўзнікшая навука эталогія, заўсёды пануе сістэма так званага дамініравання, калі на чале статку яго важаком (ён там так навукова і называецца!) становіцца наймацнейшы асобнік, які дамініруе над усімі дзякуючы сваім іклам і кіпцюрам, забяспечваючы такім вось чынам перш за ўсё сабе найбольш выгодную пазіцыю, а затым ужо і пэўны парадак у статку. І парадак гэты будуецца зноў такі па іерархіі сілы на ўсім сваім дыяпазоне, зверху да нізу, так што кожны з індывідаў прыніжана поўзае, віляючы хвастом, перад мацнейшым і ў сваю чаргу бязлітасна душыць слабейшага. Эталагі назіраюць тут надзвычай цікавыя і вельмі па-свойму знаёмыя нам, людзям, рэчы. Так, Н. Ю. Вайтоніс назіраў у Сухумскім запаведніку ў павіяным статку своеасаблівую прастытуцыю не толькі сярод самак, але і сярод маладых самцоў, якія “падстаўляліся” (гэтае спецыфічнае слова ў яго сексуальным сэнсе ўжываецца эталагамі ў ролі сур’ёзнага навуковага тэрміна!) перад важаком, каб ён не чапаў іх або пакінуў ім крыху рэшткаў ежы. А Дж. Лавік ван Гудал назірала дык і зусім неверагодныя па сваёй чалавекападобнасці рэчы: адзін здагадлівы малады самец-шымпанзэ, якому па стане яго іклаў і кіпцюроў далёка яшчэ было да ролі важака, знайшоўшы каля яе палаткі вялікую пустую бляшанку ад кансерваў і аглушальна грукаючы ёю, так перапалохаў і ўразіў статак, што ўсе адразу ж прызналі яго сваім новым важаком. Ці ж не нагадваюць такія факты нам нешта вельмі знаёмае сярод людзей? Ці ж не ёсць чымсьці падобнае гэтаму так распаўсюджанае сёння амбіцыйнае імкненне палітыкаў да правадырства ці жаданне вышэйстаячага бюракрата-чыноўніка пакуражыцца над падначаленым? Або “падставіцца” перад мацнейшым? Ці, на апошняе, хоць бы аглушальна пагрукаць бляшанкай, асабліва калі тая мае атамна-вадародную начынку?

<u>Ідэал і грамадства.</u> У грамадстве сапраўды амаль што тое ж самае. Паколькі чалавек усё яшчэ ёсць арыстоцелеўскае ξϖον πολιτικον, уяўляючы сабой вышэйазначаны просты дроб, то і ў грамадстве назіраецца адпаведна гэтаму два структурных яго падузроўні: сацыяльны і біялагічны, што не заўсёды ўлічваецца, як мы бачылі ўжо, сацыёлагамі і асабліва

палітыкамі-ідэалістамі. Як і паасобны чалавек, чалавечае грамадства як чыста колькасная агульнасць толькі напалову (умоўна кажучы!) уяўляе сабою соцыум, г. зн. сістэму, якая кіруецца пераважна сацыяльнымі, маральнымі нормамі. Другая ж палова яе ёсць не што іншае, як жывёльны статак, што жыве па сваіх жывёльных законах-інстынктах. Гэта выразна бачна не толькі ў структуры грамадства, у папярэчным яго, так бы мовіць, разрэзе, але і ў гістарычным аспекце як разрэзе прадольным. Сацыёлагі і палітыкі, арыентуючыся пераважна на сацыяльнасць і, значыць, разумнасць чалавека, канструююць выдатныя ідэальныя грамадскія сістэмы, разлічаныя толькі на гэткіх жа ідэальна разумных грамадзян, якія ў рэальнасці, аднак, напалову яшчэ жывёлы. І вельмі здзіўляюцца, калі ў іх атрымліваецца нешта зусім нечаканае. Замест дэмакратычнай гармоніі і ўсеагульных братэрства, роўнасці і свабоды на свет вылазіць нейкая фанатычна тупая бязлітасная дыктатура са звярыным аблічча[147]. Характэрна, што ёй тады пачынае лісліва служыць і практычна-утылітарны розум з яго матэрыяльнымі дасягненнямі, і дыктатар выступае ўжо перад намі, узброены сілавымі структурамі і навейшай ваеннай тэхнікай. Тады, як вынік такога расчаравання ў розуме, і ўзнікаюць прагматычна настроеныя палітыкі-матэрыялісты, маладыя ваўкі, як іх называлі некалі ў нас на Беларусі, якія, арыентуючыся пераважна на чалавечую жывёльнасць, імкнуццв заваяваць уладу з апорай на знешні, цялесны "імідж" кандыдата. Напрыклад, у прэзідэнты, на яго фізічны стан або проста, як мы ўжо бачылі, на тое, што ён "настоящий мужик". Чаго варта, напрыклад, публічнае выказванне папулярнай сёння ў Расіі эстраднай зоркі Лаліты Міляўскай: "президент должен быть таким, чтобы я его хотела"! (міжвольна ўспамінаецца заолаг Дэсманд Морыс, які, як бы прадбачачы гэта, пісаў не без іроніі ў сваёй "Голай малпе", што чалавек ганарыцца звычайна велічынёй свайго мозгу, у той час, як ён далёка пераўзыходзіць астатніх жывёл хутчэй адноснымі памерамі сваіх геніталій). Або вельмі характэрнае імкненне з боку нават саміх сённяшніх прэзідэнтаў хваліцца ўласнымі дасягненнямі не ў філасофіі, а, напрыклад, у каратэ ці хакеі[148]. Ці неверагодна імклівы падскок асабістага рэйтынгу ў У. У. Пуціна, як толькі ён стаў, па яго ўласным выразе, "мачыць" непакорных чачэнцаў за бандытызм, не саромячыся нават таго, што само гэта слова належыць ужо да бандыцкага жаргону. Ды і спрабуюць яны скарыць гэтую ўпартую Чачню амаль тымі ж бандыцкімі па сваёй сутнасці прыёмамі. Ці ж не меў Платон рацыі, калі сцвярджаў, што дэмакратыя нярэдка прыводзіць да тыраніі?

У рэальным грамадстве як канкрэтнай сацыяльнай іерархічнай сістэме ў фундаменце яе заўсёды ляжыць сістэма біялагічная, што сацыялогіяй абавязкова павінна ўлічвацца. Пра гэта пісаў яшчэ вядомы сацыяліст-утапіст Фур'е, які менавіта з гэтай мэтай імкнуўся ўключыць у грамадскі вытворчы працэс і эмоцыі чалавека ці, як ён іх называў, страсці. Нават не толькі ўлічвацца. Гэтая біялагічная сістэма ўвогуле павінна быць уведзенай у сацыяльную сістэму як адзін з яе істотных структурных узроўняў. Бо не толькі паасобны чалавек, але і ўсё грамадства ўяўляе сабой гэтакі ж просты дроб з сацыяльнасцю ў лічніку і жывёльнасцю ў назоўніку (цікава, што да формулы, падобнай на такі просты дроб, звяртаўся і матэматык Г. Біркгаф, спрабуючы выразіць эстэтычную меру як меру гармоніі з дапамогай формулы $M = O/C$, дзе O азначае парадак (order), а C – хаос (complexity)!). Або, ужо больш дакладна, грамадства ёсць двухузроўневая ў першым набліжэнні іерархічная сістэма, азначаныя ўзроўні якой, гаворачы традыцыйна філасофскай мовай, складаюць рухомае дыялектычнае адзінства процілегласцей. А процілегласці гэтыя ў працэсе дыялектычнай барацьбы ўтвараюць працэс развіцця грамадства або, што тое самае, яго гісторыю. І гісторыя гэта выступае перад намі ў форме знаёмай ужо нам "сінусоіды", тэарэтычна прадбачанай геніем Гегеля і бліскуча пацверджанай назіраннямі востравокіх эмпірыкаў Шпенглера, Тойнбі і Сарокіна. Сінусоіды, наглядна дэманструючай нам прынцыповую няўстойлвасць грамадства як сістэмы.

---

[147] Так ужо сёння намеснік расійскай Думы небезвядомы Жырыноўскі заклікае дэпутатаў: хопіць нам ужо бляяць па-авечу, трэба пачаць рычэць, як львы!

[148] Я не здзіўлюся нават, калі ў хуткім часе ў Расіі пойдзе ў палітыку і выступіць кандыдатам у прэзідэнты славуты (хутчэй сваім, няхай ён мне даруе, падабенствам да неандэртальца, чым баксёрскім майстэрствам) Мікалай Валуеў, як ужо ледзь не адбылося з барцом Карэлінам.

Тут мы зноў натыкаемся на ўсё тую ж праблему нейкай проста такі фатальнай цяжкадасягальнасці гармоніі паміж розумам і пачуццём, зместам і формай. Гэта асабліва выразна бачна ў мастацкай культуры, дзе гэтыя дыялектычна супярэчлівыя процілегласці ніяк не могуць ураўнаважыцца і рэалізаваць эстэтычную катэгорыю прыгожага. Славутае італьянскае Адраджэнне, напрыклад, што традыцыйна лічыцца класічнай эстэтыкай за ўвасабленне катэгорыі прыгожага, не паказвае нам, аднак, поўнай гармоніі, як думаў, напрыклад, Генрых Гейнэ, калі пісаў, што Лютэр сваімі славутымі дзевяноста пяццю тэзісамі, прыбітымі ў адзін прыгожы дзень да дзвярэй Вюртэмбергскага касцёла, дасягнуў таго ж самага, што Тыцыян зрабіў сцягнякамі сваёй Венеры. У гэты цікавы час сапраўды побач з распусна-пачуццёвым П'етра Арэціна суіснуе суровы духоўнік-аскет Саванарола, і такі сур'ёзны філосаф і культуролаг, як К. Доўсан, лічыў іх увогуле прадстаўнікамі варожых кірункаў[149]. Рэфармацыя і Адраджэнне таксама не зліваюцца паміж сабой у нейкае адзінае цэлае, а ўтвараюць як бы два гарбы вярблюда-бактрыяна.

У праблеме дэмакратыі таксама існуюць аналагічныя цяжкасці ў аб'яднанні ці хоць бы ва ўраўнаважванні агульнасацыяльнага як прадстаўніка ідэальнасці і асабістага як носьбіта пачатку матэрыяльнасці. Грамадства ўвогуле падобна на трохгранную прызму, якую амаль што немагчыма ўраўнаважыць, паставіўшы яе на рабро. Або на яйка, якое можна паставіць на насок толькі вядомым калумбавым спосабам. Нездарма ж Гітлер у сваёй кнізе "Mein Kampf" пісаў, што свет уяўляе сабой мноства калумбавых яек, толькі, маўляў, Калумбаў штосьці занадта мала. Вось ён і ўзяў на сябе ролю аднаго з такіх наваяўленых Калумбаў і паспрабаваў рашыць гэтую задачу, заваліўшы, аднак, грамадства толькі на адзін яго бок, менавіта, на яго сацыял-дарвініцкую, біялагічную грань. Камунізм пацярпеў аналагічны крах, з гэткай жа жорсткасцю паклаўшы грамадства на грань процілеглую, на яго сацыяльнасць. А калі гаварыць, зрэшты, аб расійска-бальшавіцкім яго варыянце, дык фактычна і ён ставіў соцыум на тую ж самую матэрыяльную грань, што і Гітлер. Толькі з апорай ужо не на біялогію, а на цяжкую прамысловасць і створаную ёю матэрыяльную сілу ў выглядзе сучаснага ўзбраення, як і ставіў сабе фактычнай мэтай праславуты гістарычны матэрыялізм.

Часам гавораць, што ўсё гэта характэрна толькі для еўрапейскай культуры і што на Усходзе, напрыклад, няма такой рэзкай сацыяльнай няўстойлівасці, у выніку чаго на погляд еўрапейца тамашняя культура стварае нават ўражанне пэўнай застойнасці і ледзьве не закасцянеласці (зрабіць такі цікавы параўнаўчы аналіз спрабуе расійская даследчыца Т. П. Грыгор'ева). Але больш уважлівы погляд, напрыклад, на гісторыю кітайскай культуры паказвае, што і там было нешта аналагічнае, і, скажам, сумна вядомая цыньская імперыя, што існавала яшчэ больш, чым за дзвесце год да нашай эры, да здзіўлення нагадвае сталінскую імперыю савецкіх часоў. Там была гэткая ж цэнтралізацыя з абавязковым кантролем не толькі за цэнамі і ўсім прыватным жыццём грамадзян, але і за такой нават дробяззю, як даўжыня калёсных восяў. Гэткая ж звышмілітарызаванасць грамадства, і бязлітасна жорсткія законы ў асобе школы легістаў на чале з філосафам Хань Фэй цзы, і гэткая ж прымусова-калектыўная праца. Менавіта тады была збудаваная высілкамі соцен тысяч зняволеных славутая Вялікая кітайская сцяна і пракапаны вялікі кітайскі канал (чым не "великие стройки коммунизма"?). Гэтак жа бязлітасна распраўляліся з іншадумцамі: паліліся непажаданыя кнігі і закопваліся жывымі (!) у зямлю сотні іншадумных філосафаў-канфуцыянцаў. Нават гэтак жа хавалі некаторы час ад народа факт скону самога імператара Цынь Шы Хуандзі. Пры сакрэтнай перавозцы яго ўжо засмярдзелага мёртвага цела спецыяльна ўключалі з мэтай маскіроўкі ў склад картэжу і воз з гнілой рыбай. І, нарэшце, гэтак жа хутка пасля смерці яе "фюрэра" Цыньская імперыя развалілася, па імклівасці распаду ўпадобіўшыся ўжо нават не столькі Савецкаму Саюзу, колькі Германіі Гітлера: усяго толькі праз чатырнаццаць год!

Тое ж самае бачна і ў гістарычным плане, дзе таксама шчаслівыя імгненні шпенглераўскага соцыякультурнага лета ў грамадстве праносяцца амаль што непрыкметна, як

---

[149] Пра тое ж фактычна пішуць і Якаб Буркхардт у сваёй знакамітай кнізе "Культура Адраджэння ў Італіі" (20) і Крэйн Брынтан у кнізе "Вытокі Заходняга тыпу думкі" (16).

мілыя нашаму сэрцу, але такія кароткія імгненні. Затое занудліва-доўга цягнуцца пераходныя перыяды, асабліва перыяд восені. Гэта ж, нарэшце, назіраецца і ў індывідуальным жыцці. Пераважная большасць людзей жыве або нязбыўнымі надзеямі на шчасце ў будучым, або толькі ўжо смутнымі ўспамінамі аб ім у мінуласці. Само ж шчасце, калі і з'явіцца, дык толькі мільгане як таямніча-асляпляльная аргастычная ўспышка. Міжвольна прыходзіць на памяць усё той жа гётэўскі Фауст з яго жаданнем спыніць хоць на момант тое шчаслівае імгненне. Ды і гэта шчаслівае імгненне раздвойваецца ўнутры сябе. Чалавек у гэтым сэнсе і сам нагадвае таго самага двухгорбага вярблюда, калі параўнаць між сабой так званыя яго ακμαι, росквіты. Фізічнае яго акмэ знаходзіцца дзесьці ў раёне дваццаці-дваццаціпяці, як у спорце, а духоўнае – толькі каля сарака, на што спецыяльна звяртаў увагу ў свой час расійскі псіхолаг Б. Ананьеў. Гэта абумоўлівае і цяжкасці ўзаемапаразумення паміж маладым і старым пакаленнямі, што прымае часам форму славутай праблемы бацькоў і дзяцей з іх неразумнай узаемнаю варажнечай. Тым жа самым, нарэшце, тлумачыцца і звычайна востра перажываная намі праблематыка сексуальных адносін, з такою пякучай сілай выражаная ў вядомым ужо нам катулавым вершы “Odi et amo” (Ненавіджу й кахаю). Або ў кінафільме амерыканца Стэнлі Кубрыка “Шырока закрытымі вачыма” з яго надзвычай глыбокім зместам і чароўнай, фантастычна-майстэрскай ігрой выканаўцы галоўнай ролі актрысы Ніколь Кідман. У прынцыпе тут адна і тая ж прычына гэтага – знаёмае ўжо нам трагічнае несупадзенне, а то і супрацьстаянне ідэальнага і матэрыяльнага, душы і цела, усё тая ж прыкрая перавага пакутлівай дыхатаміі “або-або” над так пажаданай гармоніяй “і-і”. Гэта якраз той самы таямнічы “чалавечы фактар”, пра які пачыналі ўжо гаварыць і камуністы гарбачоўскіх часоў, але не рызыкнулі сказаць усю праўду-матку. Тое ж самае, зрэшты, меў на ўвазе і памянёны ўжо Дэсманд Морыс з яго іранічна-смелым супастаўленнем не без поспеху супернічаючых па сваіх актыўнасці і памерах чалавечых геніталіяў з так шматслоўна хвалёным чалавечым жа мазгом.

Міжвольна тут прыходзіць у галаву і пэўная матэматычная паралель, якая мае безумоўна не толькі метафарычнае значэнне, але і пэўны дакладны, хоць яшчэ толкам і нераскрыты лагічны сэнс. У вышэйшай матэматыцы, напрыклад, нешта аналагічнае заключаецца ў паняцці недыферэнцыруемых функцый і асабліва ў такім найноўшым матэматычным паняцці, як “дзіўны атрактар”, на які спасылаецца Прыгожын (126, 207). Ды і школьная матэматыка ведае выпадкі, калі некаторыя ўраўненні ўвогуле не маюць рашэння пры пэўных значэннях сваіх пераменных. Калі за такое рашэнне ў нашым прыкладзе з соцыумам прыняць дасягненне дэмакратыі як нейкага равенства грамадскага і асабістага, то яно тут цалкам залежыць ад унутранай структуры ўласных грамадзян і ад значэнняў іх пераменных. А пераменныя гэтыя, як было паказана, могуць быць такімі, што агульнага рашэння і быць не павінна. Зноў такі якія грамадзяне, такое і грамадства. Або, як гаворыць паміналы ўжо шматзначны афарызм, цытаваны некалі самім Фрыдрыхам Энгельсам, кожны народ мае такі ўрад, якога ён заслугоўвае. Вельмі вядомы сучасны нямецкі паэт Ганс Энцэнсбергер у маленькім, але вельмі афарыстычным вершыку са з'едліва-ядавітай іроніяй папракаў некалі палітыкаў і сацыёлагаў у тым, што яны прыдумваюць, маўляў, такія выдатныя сацыяльныя сістэмы, але вось толькі народ недасканалы: не хоча ніяк прыстасоўвацца да іх. Падобна, аднак, на тое, што сацыёлагі тут якраз і мелі рацыю, а памыляўся ў сваёй іроніі, на жаль, паэт[150]. У тым, што, напрыклад, так ганебна праваліўся расійскі эксперымент з пабудовай сацыялізму, вінаваты ўсё такі быў не столькі сацыялізм як сістэма, колькі сам яго правасхадзіцельства расійскі народ. Як, дарэчы, і ў выпадку з “новым капіталізмам”. Не вельмі прыемны, але, на жаль, рэальны факт.

Гэтая праблема паўстае перад намі і пры спробах змадэліраваць дэмакратыю з пункту погляду кібернетыкі і агульнай тэорыі сістэм, як гэта было паказана яшчэ ў нашай рабоце “Кібернетыка і законы прыгажосці”. Тут таксама адразу ж вырысоўваецца характэрная дылема перад двума магчымымі станамі грамадства. Або гэта павінна быць сістэма з абсалютна аднолькавымі элементамі і абсалютным жа равенствам паміж імі, або яна павінна складацца з самых розных, вузка спецыялізаваных і шчыльна ўзаемадапасаваных элементаў. Якраз як гэта

[150] Пра тое гаварылі, як мы ўжо бачылі, ў сваім дыялогу і Тойнбі з Ікэдай.

мае месца адпаведна ў нізка- і высоарганізаваных біялагічных арганізмах. Першыя, хоць і не актыўныя, але вельмі жывучыя і могуць рэструктурызоўвацца і адраджацца ў самых крытычных для іх існавання сітуацыях, як, напрыклад, прэснаводная гідра або ў яшчэ большай ступені вольвакс. Актыўнасць другіх жа надзвычай высокая, але яны могуць з лёгкасцю быць знішчанымі, як хоць бы тыя ж млекакормячыя з іх высокай нервова-сістэмнай арганізацый, не кажучы ўжо аб чалавеку. Блізка да гэтай праблемы падыходзіў, дарэчы, нават не ўсведамляючы яе прынцыповай важнасці, зноў такі той жа Энгельс, калі ў сваім “Анты-Дзюрынгу” абмяркоўваў параўнаўчыя магчымасці лінейнага і рассыпнога строяў у ваеннай справе. Гэта праблема несумненна ўяўляе ўжо і саму па сабе цікавую матэматычную праблему, якая, аднак, яшчэ больш цікавая, як бачым, у чыста практычным сацыялагічным яе аспекце. А палітэканомія ўжо з часоў Адама Сміта знаёмая з ёй пад назвай праблемы грамадскага падзелу працы, якому надзвычай вялікае значэнне надаваў пазней і вядомы сацыёлаг Дзюркгейм. Дарэчы, калі ўжо зайшла гаворка пра Сміта і пра эканоміку, дык і прапагандаваная ім рынчная форма гаспадаркі, гэты адпаведнік дэмакратыі ў эканоміцы, на справе базіравалася пераважна на індывідуалізме і асабістай выгадзе і таксама не ўсюды сябе апраўдала. Славутая смітава “нябачная рука”, пад якой ён разумеў стыхійна-аўтаматычнае ўраўнаважванне і гармонію асобных інтарэсаў, на практыцы не прыводзіла да гармоніі і раўнавагі. Замест яе ўзнікалі анархічны хаос і бессаромная алігархія, як у асабліва цынічнай форме гэта паказвае вопыт сённяшняй Расіі. І тады на гістарычнай арэне, быццам па руху палачкі нейкага д’ябальскага дырыжора, зноў узнікаў другі ўраўнаважваючы, але ўжо таталітарны па сваёй прыродзе адміністрацыйна-дзяржаўны фактар тыпу марксісцкага сацыялізму або больш умеранага пазнейшага кейнсіянства. Вельмі правільна, думаецца, рабіў Ё. Шумпетэр, калі ў сваёй кнізе “Капіталізм, сацыялізм і дэмакратыя” настойліва імкнуўся знайсці нейкую роўнадзеючую паміж гэтымі двума фактарамі, рашуча не прымаючы боку якога-небудзь з іх аднаго. Да гэтай жа думкі пазней падыходзіў, як вядома, і А. Д. Сахараў.

Тое ж можна атрымаць і з аналізу ўнутранай структуры самога грамадства. Калі прыняць яго інтэлігенцыю за носьбітаў ідэальнага, а работнікаў фізічнай працы – адпаведна за носьбітаў матэрыяльнага, то пры пэўнай ступені адрознення паміж імі і, тым болей, пры пэўным іх процістаянні дэмакратычнае ўраўнаважванне соцыуму таксама становіцца амаль што немагчымым. З абсалютызацыі і пазітыўнай пераацэнкі гэтага нядобрага факта, дарэчы, якраз вырас і сфарміраваўся марксізм-ленінізм з яго разбуральна-дэструктыўнай класавай барацьбой і не вельмі разумным гегемонам – рабочым класам. Настолькі неразумным, што нават Леніну ў працы “Что делать?” прыйшлося некалі спецыяльна даказваць неабходнасць “привнесения в него сознательности извне”. А якімі метадамі гэткае “привнесение” належала рабіць, выдатна было прадэманстравана Сталіным. Прадстаўнікоў фізічнай працы ў грамадстве згодна закону падзелу працы заўсёды намнога больш, чым інтэлігенцыі як фактару працы разумовай. Але калі гэтыя прадстаўнікі ўяўляюць сабой, гаворачы філасофскімі катэгорыямі, колькасць, то інтэлігенцыя ўтрымлівае ў сабе якасць. Ці, гаворачы ўжо на мове сучаснай агульнай тэорыі сістэм, рабочыя – гэта элементы, а інтэлігенцыя ўяўляе сабой структуру. Менавіта ў інтэлігенцыі ўвасабляюцца розум і духоўнасць народа. Як з бязлітаснай праматой зазначаў яшчэ сучаснік Арыстоцеля вялікі кітаец Мэн Цзы, тое, чым людзі адрозніваюцца ад жывёл – самая маласць, і народная маса (у пэўных умовах) хутка пакідае гэтую маласць, між тым як высакародны чалавек доўга яе захоўвае. Заўвага вельмі немілагучная вуху якога-небудзь цяперашняга палымянага супердэмакрата, але, на жаль, праўдзівая. Таму пры фармальна дэмакратычных выбарах пры, здавалася б, такой справядлівай перамозе бальшыні ў кіраўніцтве заўсёды будуць пераважаць інтарэсы матэрыяльныя, і гармоніі іх з ідэальным не атрымаецца.

Тут зноў такі дзейнічае ўжо вядомае нам “правіла бязмена”. Раўнавага не заўсёды супадае з сярэдзінай як геаметрычным цэнтрам (гэта назва не прэтэндуе, зразумела, на нейкае дакладна тэрміналагічнае значэнне, тым болей, што тут не спатрэбілася б вялікага розуму, і каб зрабіць яго смешным у выпадку нязгоды, бо сэнс тут толькі метафарычны). Такое гарманічнае супадзенне раўнавагі з сярэдзінай магло б быць дасягнута толькі ў грамадстве, дзе ўсе яго

члены, як гаварылася ўжо, абсалютна роўныя і аднолькавыя ў фізічным і духоўным аспектах. Калі ж равенства гэткага не існуе, ці яно, як мы бачылі, вельмі нячастая рэч, то на чале дзяржавы заўсёды будуць аказвацца людзі не самых высокіх духоўных якасцей. Нездарма яшчэ Сакрат падсмейваўся над тымі, хто намерваўся выбіраць капітана карабля з дапамогай бобу (у старажытных грэкаў існавала нават такая зусім ужо абсалютная выбарнасць, як жараб'ёўка). Тут жа, аднак, справа ідзе не аб караблі, а аб куды больш складанай сацыяльнай сістэме -- дзяржаве, кіраўніцтва якой патрабуе найвастрэйшага розуму і найвышэйшых маральных якасцей, а не толькі майстэрства гуляць у хакей.

Наогул, традыцыйны прынцып класічнай плебісцытарнай дэмакратыі – гэта прынцып бальшыні, той самай бальшыні, якую Рычард Ніксан назваў некалі the great silent majority (вялікая маўклівая бальшыня) і якую нават ён папракаў у пасіўнасці і абыякавасці. Прынцып гэты здзяйсняецца пры галасаванні па прыняцці таго або іншага рашэння і будуецца на памянёным вышэй сумніўным пастулаце абсалютнага равенства і аднолькавасці галасуючых грамадзян па ступені іх сацыялізаванасці і, значыць, разумнасці. Самым паслядоўным з пазіцый "чорна-белай" фармальнай логікі спосабам галасавання якраз і былі б тут выбары, як у старажытных грэкаў, па жэрабю. Логіка дыялектычная паказвае, аднак, што справа гэта патрабуе куды больш складанага і дакладнага метаду аналізу з прымяненнем усё таго ж самага "правіла бязмена". Ды і на практыцы даўно ўжо вядома, што ў пэўных сітуацыях адказнае рашэнне мэтазгодна выносіць не большасці, а меншасці, а то і ўвогуле адзінцы, якая лепш за ўсіх разумее як сітуацыю, так і інтарэсы гэтай самай большасці. Пра гэта сведчыць як прыклад Сакрата з караблём, так і ваенная справа, і навука, і нават фабрыка ў пэўнай галіне прамысловасці, як пра гэта пісаў яшчэ Ф. Энгельс, характарызуючы сацыяльную ролю аўтарытэта. Больш таго, калі гаварыць аб ролі бальшыні як сацыяльным фактары, то, напрыклад, ужо А. Таквіль, вывучаючы амерыканскую дэмакратыю, зазначаў, што бальшыня можа ператварыцца нават у тыранію бальшыні, супраць якой ваяваў у палітычным аспекце і Т. Рузвельт, адстойваючы правы меншасці і нават паасобнага чалавека. Цікава, што падобная тыранія бальшыні, матэрыялізаваўшыся ў бюракратычнай дзяржаўнай сістэме, праз дзвесце год нечакана амаль што поўнасцю здзейснілася ў тыраніі бальшавіцкай дзяржавы ў СССР. Галасаванне з вынікам у 99,99 % галасоў якраз і ўяўляе сабой такую тыранію. Тое ж самае, па сутнасці, здарыцца і ў Германіі 30-х гадоў. Славутая кніга А. Таквіля заслугоўвае сёння найвялікшай увагі пры вывучэнні ўсяго, што так ці гэтак звязана з дэмакратыяй, бо яго востры погляд ўважлівага назіральніка намацваў такія рысы, што і сёння застаюцца яшчэ няяснымі для самага глыбокага розуму, хоць інтуіцыя і адчувае, што за ўсімі такімі фактамі крыецца нейкая дастаткова паслядоўная і строгая, хоць і складаная логіка. Тая ж самая логіка выразна праглядвае і ў канцэпцыі А. Тойнбі, калі ён аналізуе фактар так званай творчай меньшасці. Менавіта яна, гэта меньшасць, згодна канцэпцыі Тойнбі, адыгрывае рашаючую ролю ў развіцці грамадства, падцягваючы нятворчую бальшыню, натоўп, як яе разам з Артэгам-і-Гасетам называе сам Тойнбі, да ўзроўню творчай меньшасці. Асабліва важную ролю тут адыгрывае ў Тойнбі, дарэчы, царква, з якой, як цудоўны матылёк з маленькай кукалкі, якраз і вырастае ў грамадстве нешта сапраўднае, новае. Дакладней, не сама царква, а ідэя гэтай царквы. І не толькі царква і меншасць, але нават і паасобныя гістарычныя асобы, калі яны выступаюць як носьбіты гэтай новай, вялікай ідэі, нярэдка і гінучы за гэтую ідэю, увянчаныя німбам высокай трагічнай прыгажосці. Думаў, хоць і не непасрэдна, пра гэта Фіхтэ. Думалі расіяне К. В. Міхайлоўскі з П. Л. Лаўровым, аналізуючы, як яны пісалі, героя і натоўп. Бачылі мы гэта ў іспанца Артэгі-і-Гасета. Цікава пісаў аб гэтым, абгрунтоўваючы, праўда, ужо не дэмакратыю, а манархію, і памінаны раней былы нарадаволец Леў Ціхаміраў. Але самы, напэўна, даўні прыклад дэманструе сам грэчаскі арыгінал Евангелля, дзе, як ужо гаварылася, замест слова δημοσ (народ) ужываецца нашмат больш дакладны выраз οχλοσ, што ў старагрэчаскай мове абазначала "натоўп, люд" і нават "чэрнь", перакладзенае Кірылам і Мяфодзіем, як ужо было сказана, чамусьці вельмі недакладна славянскім словам "народы" (нават у множным, як у арыгінале, ліку). Тады толькі і становіцца зразумелым, чаму гэты адзінакроўны Ісусу так званы народ злосна крычаў Пілату, паказваючы на Хрыста: σταυρου σταυρου αυτον (укрыжуй,

укрыжуй яго)! Таму і сёння мы часта назіраем нешта падобнае і небяспечна блытаем ахлакратыю з дэмакратыяй. Тут увогуле міжвольна ўспамінаецца крыху ёрніцкі чэрчылеў афарызм, згодна якому дэмакратыя – гэта ўвогуле дрэнная форма кіравання, і існуе яна толькі таму, што астатнія формы яшчэ куды больш горшыя. Голас народа сапраўды, на жаль, далёка яшчэ не голас Божы, пра што красамоўна сведчыць і вопыт нашай няшчаснай Беларусі…

Тут перад намі зноў паўстае адна з найактуальнейшых праблем сучаснасці – знаёмая ўжо нам праблема барацьбы за здзяйсненне і рэалізацыю ідэалу матэрыяльнай сілай. Менавіта праблема тэрарызму як інструмента і сродка такой барацьбы. Няцяжка здагадацца, што тэрарызм згодна з мудрасцю прымаўкі прыводзіць у пекла, пра што здагадваўся ўжо Лаўроў, і толькі чыста самаахвярнае падзвіжніцтва ў хрысціянскім духу нясе нам жаданую мэту. Пра гэта добра пісаў некалі С. Булгакаў у артыкуле “Героизм и подвижничество” (26), пісалі нядаўна і беларускія грамадскія дзеячы (110). Некалькі з іншага боку і, думаецца, больш пранікліва аналізаваў гэту балючую праблему рускі філосаф І. А. Ільін, разглядаючы магчымасці сілы як сродку барацьбы супраць зла і развіваючы тут, хоць і з пазіцый махровага русапятства, вельмі сёння актуальны і цікавы падыход. Тут узнікае, дарэчы, зноў тое самае пытанне аб узаемаадносінах паміж інфармацыяй, энергіяй і масай, пра якую ішла ў нас гаворка раней. Сіла як своеасаблівая энергетычная катэгорыя звязана функцыянальнай залежнасцю і з інфармацыяй і з матэрыяльнай масай, і яе каштоўнаснае значэнне залежыць ад таго, які з гэтых двух яе аргументаў мае перавагу. Калі сіла з’яўляецца вынікам дзеяння пераважна інфармацыі, яна мае пазітыўна-негэнтрапійны, духоўны, творчы характар. Калі ж, наадварот, пераважае ў ёй маса, то яна набывае характар адмоўна-энтрапійны, матэрыяльны, разбуральны[151].. І памылкай Л. Талстога было тое, што ён сіле прыпісваў выключна матэрыяльны, дэструктыўны сэнс, не бачачы, на жаль, таго, што яна можа мець і чыста духоўна-інфарматыўнае, творчае, так бы мовіць, паходжанне і мэтаназначэнне. Адсюль і яго парадаксальная тэорыя аб непраціўленні злу. Сіла ж, прычынай якой з’яўляецца сацыяльны закон, які мае сваім зместам маральнае патрабаванне, а маральнае патрабаванне, у сваю чаргу, Боскую запаведзь як найвышэйшую волю, – такая сіла адыгрывае безумоўна пазітыўна-канструктыўную, творчую ролю. Бо яна зыходзіць у канечным ліку ад Бога. Л. Ціхаміраў, дарэчы, менавіта так і абгрунтоўваў манархію. Сіла мае дадатны сэнс нават у такіх крайніх выпадках, як ваенныя абставіны, калі камандзір часці, трапіўшай у акружэнне, прымяняе сілу да баязліўцаў, што сеюць паніку і могуць прывесці ўсю часць да гібелі і да т. п.

Калі ж гэтая сіла аказваецца вынікам анархічных тэндэнцый, у аснове якіх ляжыць біялагічны, заснаваны толькі на інстынкце матэрыяльны інтарэс, то яна мае дэструктыўны, разбуральны, энтрапійны характар. Тут зноў такі рашаючую ролю адыгрывае не сіла сама па сабе, не яе, так бы мовіць, скалярнае значэнне, а вектар, г. зн. кірунак яе ўздзеяння адносна вертыкальнай каардынаты “інфармацыя - энтрапія” (у фізіцы, дарэчы, сіла таксама ёсць не скалярная, а вектарная велічыня). Асабліва выразна выступае азначаная негэнтрапійная накіраванасць вектара ў выпадку абароны ўласнага жыцця ад смерці як пераходу на ніжэйшы, энтрапійны ўзровень. Тут ужыванне сілы як самаабароны з умовай уліку дастатковай неабходнасці заўсёды апраўдваецца, як адзначаў Ільін і як падкрэслівае пераважная большасць сучасных крымінальных кодэксаў. Апраўдваецца яно і пры абароне ўласнай краіны, дзяржавы, нацыі ў выпадку абарончых войнаў і нацыянальна-вызвольных паўстанняў. Неабходнасць такога ўжывання сілы прызнае нават артадаксальнае хрысціянства на чале з самім Хрыстом. Тут толькі трэба заўсёды ўлічваць і не блытацца ў розніцы паміж абаронай, дапусцім, краіны і абаронай паасобнага чалавечага жыцця. Варожага салдата можна і нават трэба забіваць у баі, калі ён, выконваючы намеры варожай дзяржавы, пагражае існаванню як пэўнай структуры дзяржавы маёй. Але калі салдат такі здаўся ў палон і перастаў увасабляць сабою гэтую варожую дзяржаву, застаўшыся перада мной толькі прыватным чалавекам, тут ужо права на

[151] Тады, калі шырэй і больш уважліва ўчытацца ў творы Ільіна, то можна прыйсці і да высновы, што арыентаваўся ён, наадварот, на сілу як на менавіта матэрыяльны фактар, будучы прадстаўніком якраз гэтага імперскага русапятства.

яго забойства знікае, бо яно азначае ўжо дзеянне чыста энтрапійнае і становіцца толькі звыклым цяжкім злачынствам як любое забойства, знішчаючае высокую арганізаванасць жыцця і пераводзячае яго ў стан нежывой, хаатычнай матэрыі. Тое ж самае адносіцца тым болей да мірнага насельніцтва варожай краіны. У гэтых абставінах становіцца зразумелай і надзвычай вострая сёння праблема тэрарызму, у якой вельмі часта змешваюцца дзве гэтыя прынцыпова важныя акалічнасці. Поўная самаахвярнасць, напрыклад, самазабойцы-тэрарыста, калі ён ідзе на свой подзвіг кіруючыся толькі сваім духоўным пераконаннем, выклікае безумоўна высокую павагу. Але калі ён забівае пры гэтым і ні ў чым не вінаватых людзей, пазітыўны аспект тут адразу ж, як бы нейтралізуючыся, знікае, і высока-гераічны спачатку ўчынак ператвараецца ў тое ж самае аб’ектыўна брыдкае забойства. Так шматзначна трэба аналізаваць і ацэньваць дзейнасць, напрыклад, сучасных ісламскіх змагароў за сваю нацыянальную незалежнасць і за адраджэнне ісламскай культуры з-пад нядаўняга каланіяльнага прыгнёту еўрапейскага імперыялізму і яго распаднай постмадэрнісцкай культуры. Тым жа стараліся кіравацца і мы, беларускія партызаны, змагаючыся ў часы другой сусветнай вайны супраць нямецка-фашысцкіх акупантаў, калі прыходзілася ўжываць і тэрарыстычныя метады. Тут магчымыя, аднак, сур’ёзныя памылкі не толькі ў выніку зблытвання гэтых двух азначаных аспектаў, але і ў выніку прыняцця за дастаткова высокі духоўны ідэал таго, што раней было тут ахарактарызавана як усяго толькі фальшывыя кумір і ідал. На жаль, нямала таму прыкладаў здаралася ў часы расійскай рэвалюцыі і грамадзянскай вайны. Было такое і ў другой імперыялістычнай вайне як сярод зноў такі нас, беларускіх партызан, так і сярод маладых і нявопытных салдатаў нямецкай арміі, якія таксама ваявалі вельмі самахвярна. Нават на вядомым Нюрнбергскім працэсе, як аб гэтым сведчыць тагачасная кінахроніка, адзін з караных смерцю цераз публічнае павешанне прыгавораных змог паводзіць сябе з выклікаючай павагу мужнасцю. Тое ж самае, нарэшце, прысутнічае і ў дзеяннях некаторых ісламскіх змагароў за незалежнасць, у якіх эмацыянальнасць пераважае часам над чыста духоўным, маральным розумам і прымушае іх гінуць за якога-небудзь Садама Хусейна, што і надае іх учынкам часам вельмі адмоўную афарбаванасць. Ну і гэтым жа, зразумела, тлумачыцца тая асцярожнасць, з якой расійскія ўлады пазбягаюць увогуле размовы менавіта аб *прычынах* тэрарызму, асабліва, калі самі яны не грэбуюць ім ужо ў яго дзяржаўнай форме, як яны зрабілі гэта ў вядомым выпадку з захопам тэатральнага цэнтра Норд-Ост, загубіўшы з дапамогай газу 120 жыццяў сваіх жа не вінаватых ні ў чым уласных грамадзян, каб толькі не паддацца законным патрабаванням баявікоў-джахідаў і не ўступіць з імі ў перамовы аб спыненні злачыннай чачэнскай авантуры.

Усё гэта вельмі вострыя і дастаткова тонкія вынікі логікі многага і адзінага, структуры і элемента, якую абавязкова ўдасца некалі выразіць у простай і дакладнай лагічнай формуле і якая акажацца блізкай той, што ў колішніх нашых эстэтычных працах звязвае сабой ўзаемаадносіны паміж асноўнымі эстэтычнымі катэгорыямі і з катэгорыяй трагічнага ў асаблівасці. Што дэмакратыя, ідэал і трагічнае звязаны паміж сабой нейкай фатальнай сувяззю – гэта выразна адчуваецца ўжо і сёння. Нездарма словаспалучэнне “трагедыя ідэалу” вынесена ў загаловак нашай манаграфіі. Сувязь гэтая паказана была тут, дарэчы, і раней, калі ішла размова пра гармонію прыгажосці з яе цяжкай дасягальнасцю ў гісторыі мастацтва і пра дэмакратыю як пра гэтак жа нялёгкае і далёка не гарманічнае суіснаванне грамадскага і асабістага, сацыяльнага і жывёльнага ў агульнасацыяльнай гісторыі. Катэгорыі прыгажосці і дэмакратыі вельмі блізкія да сябе па сваёй лагічнай прыродзе (ды і ў рэальнай гісторыі культуры яны ўзнікаюць і існуюць у большасці выпадкаў адначасова), і па той жа прычыне яны абедзьве так цяжка дасягальныя. Нездарма ж Шапенгаўэр лічыў некалі і самога чалавека прынцыпова трагічнай істотай. Тут увогуле ў самой прыродзе чалавека ляжыць адна вельмі сур’ёзная і напэўна ж таксама трагічная прычына, на што першай як на грэхападзенне звярнула ўвагу рэлігія і што навукова будзе растлумачана пазней.

Невырашальнасць праблемы дэмакратыі ў пэўных сацыяльных абставінах выступае перад намі і пры аналізе такіх ужо больш канкрэтных палітыка-сацыяльных праблем, як,

напрыклад, сістэма выбараў[152]. Мы ўжо бачылі, што прамыя выбары нярэдка, а пры пэўных умовах і як правіла, прыводзяць да таго, што на чале дзяржавы аказваецца беспрынцыпны і хітры дэмагог, які цалкам законна абапіраецца на пераважную большасць падманутага ім “простага народа”. Гэта, напрыклад, можна выразна назіраць у сённяшняй Расіі, дзе пачалі ўжо адкрыта выбірацца ва ўрадавыя структуры і прадстаўнікі мафіёзна-крымінальнага свету і, што самае страшнае, за іх, як было ў Ніжнім Ноўгарадзе і адносна нядаўна ў Санкт-Пецярбургу, гарой стаіць гэты самы “просты народ”. Не абмінула гэтае ліха і няшчасную Беларусь, дзе яно пачынае ўжо выдавацца нават за, быццам бы, цалкам стабільны і нармальны палітычны лад.

Цікава, што рашэнне праблемы дэмакратыі вельмі залежыць яшчэ і ад чыста колькаснай велічыні самога соцыуму. Ужо Арыстотэль пранікліва адзначаў, што дэмакратыя лепш за ўсё можа быць здзейснена ў невялікіх па памерах дзяржаўных утварэннях, якімі і былі менавіта старажытнагрэчаскія полісы. Сапраўды, калі ў тагачасных Афінах было, па некаторых дадзеных, усяго толькі каля 90 тысяч выбаршчыкаў (рабы не ўваходзілі, зразумела, у іх лік), то амаль што кожны афінянін мог ведаць у твар свайго кандыдата, і ў афінскі арэапаг траплялі таму толькі дастойныя гэтай ролі людзі. Больш таго, існаваў да гэтага яшчэ і закон так званага астракізму, згодна якому час ад часу праводзілася нешта накшталт рэферэндуму адносна таго, ці не імкнецца які-небудзь палітык да тыраніі (астракізм ад грэч. οστρακον – чарапок, на якім звычайна пісалася імя падазраванага). У выпадку пазітыўнга рашэння рэферэндуму такога палітыка чакала выгнанне з краіны, што было тады раўнасільна амаль што кары смерцю. Неверагодна, але, паводле дадзеных З. М. Чарнілоўскага, у выніку кожны грамадзянін Афін на працягу свайго жыцця не менш двух разоў мог быць абраным у вышэйшы орган улады – Савет пяцісот! Што Арыстотэль меў рацыю, паказвае і прыклад старажытнага Рыму, дзе якраз у сілу непараўнальна большых памераў рымскай дзяржавы рэспубліканская дэмакратыя як след так і не ўсталявалася, далёка не дасягнуўшы ўзроўню і вынікаў афінскай дэмакратыі. Затое імперская форма праўлення там квітнела, асабліва ў познерымскую эпоху, аж да крайніх сваіх негатыўных праяў. Тое ж самае бачым і ў цяперашнія часы хоць бы на прыкладзе Расійскай імперыі і яе спадкаемцы Савецкага Саюза. Нездарма ж у Расіі яшчэ ў даўнія часы бытавала горкасмяшлівая прымаўка: Бог высока, а цар далёка. Увогуле аналогіі тут паміж гэтымі імперыямі, нягледзячы на ўзаемную храналагічную аддаленасць, часам проста ашаламляльныя. Гэта сапраўдныя сучаснікі ў сэнсе Шпенглера!

Лагічна напрошваецца ў гэтым выпадку іншая альтэрнатыва, альтэрнатыва непрамых шматступенных выбараў, хоць гэта, на першы погляд, і супярэчыць толькі што сказанаму. Калі пры выбарах прамых электарат не ведае, па сутнасці, унутраных, духоўных якасцей таго, хто прэтэндуе на выбранасць, і абмяжоўваецца толькі знешнім, выпадковым эмацыянальным уражаннем, то, здавалася б, пры паступовай шматступеннай сістэме кожны ўзровень выбірае чалавека і добра вядомага і загадзя адметнага ўзроўню розуму, маралі і прафесійнай адукаванасці. Пры гэткай сістэме на чале дзяржавы ніяк ужо не можа з’явіцца, напрыклад,

[152] Вельмі выразна гэтая праблема выступае і на зусім ужо вузка-канкрэтным узроўні судоў з прысяжнымі засядацелямі, дзе яна назіраецца ўжо, так бы мовіць, у лагічна чыстым выглядзе. De jure, як кажуць юрысты, усё тут у аснове сваёй адпавядае дыялектычнай логіцы і стала даўно ўжо асновай любога працэсуальнага кодэкса. Ісціна, згодна з прынятым яшчэ з Юстыніянавых часоў прынцыпам auditur et altera pars (слухаецца і другі бок), дасягаецца тут у выніку дыялектычнай па свайму сэнсу дыскусіі паміж абвінавайцам-пракурорам і абаронцам-адвакатам, пастаўленымі судом ў роўныя ўмовы, і вырашаецца суддзёй, які, ўзважыўшы аб’ектыўна довады абодвух супрацьстаячых бакоў, менавіта і выносіць ісціннае рашэнне справы (чым вам не наша тут “бязменная” логіка: нездарма ж у судах вывешваецца вобраз вагаў як сімвал ісціны!). Аднак, de facto, засядацелі як звычайныя людзі са сваёй няўстойлівай біясацыяльнай структурнасцю могуць паддацца заместа розуму сваёй эмацыянальнасці і галасаваннем вынесці рашэнне вельмі несправядлівае. У гісторыі права тут безліч вельмі характэрных тыповых прыкладаў (пакінуўшы старажытныя часы ў баку, возьмем хоць бы дарэвалюцыйны прыклад з апраўданнем Веры Засуліч, масавае парушэнне гэтага святога для сапраўдных юрыстаў прынцыпу ў савецкія часы (тут зусім ужо проста камічна-скандальнай была спроба афіцыйнай адмены яго ў пасляскалінскі перыяд Хрушчовым) і таксама нярэдкія выпадкі аналагічнага тыпу з боку цяперашняй расійскай юрыспрудэнцыі ў нескаронай Чачні). Тут ужо прымешваецца, зрэшты, і яшчэ больш глыбокая, толькі злёгку закранутая намі вышэй (гл. таксама 98, 110) праблема суадносін паміж правам і мараллю ўвогуле.

усяго толькі які-небудзь шумлівы старшыня калгаса, а тым болей кухарка, як прапаноўваў некалі Ленін, не кажучы ўжо пра звычайнага “вора в законе”. Чалавек, за якога прыдзецца цяпер галасаваць, можа і заслугоўвае такой абранасці, але ведаюць пра тое ўжо далёка не ўсе. А калі і ведаюць, то зноў такі пераважна па асабістых, г. зн. у канечным выпадку па матэрыяльных, а не ідэальных якасцях. Тады на вышэйшыя дзяржаўныя пасады могуць трапіць асобы, шырока вядомыя, напрыклад, сваімі скандальнымі паводзінамі або чым-небудзь яшчэ больш экстравагантным, як, напрыклад, небезвядомая ў Італіі Чачаліна з яе фантастычна спакуслівым бюстам. Адразу ж пачне расці тады і сацыяльная расслоенасць грамадства, імкліва павялічваючы класавае процістаянне, што таксама не прыводзіць да дабра. Калі ў першым выпадку, як ужо было паказана, да ўлады, зусім як у Платона, прыходзіць цынічны дыктатар-дэмагог, што абапіраецца на шырокую, хоць і неразумную падтрымку “простага народа”, то у другім дзяржаву ўзначальвае арыстакратычная эліта, разглядаючая гэты самы “просты народ” як звычайнае быдла з адпаведнымі да яго адносінамі. І гэта таксама далёка не лепшы вынік.

А тут выступае і зусім ужо цікавая і сур’ёзная, трэба сказаць, дыялектыка, калі процілегласці часам сапраўды мяняюцца месцамі, і гэтая замена таксама мае лагічны, амаль што матэматычна строгі характар. Вядома з гісторыі, напрыклад, што такая элітнасць і духоўная, здавалася б, вытанчанасць вышэйшых класаў хутка выраджаецца, ператвараючыся ў жывёльна-эгаістычную, матэрыяльную пачуццёвасць, у той час як сацыяльныя “нізы” нечакана бяруць на сябе ролю адзінага носьбіта сацыяльнай справядлівасці і духоўнасці ў грамадстве. Гэтак было, дарэчы, у антычным Рыме позняга перыяду, калі на фоне глыбокага маральна-духоўнага распаду сацыяльных “вярхоў” найбагацейшай матэрыяльна імперыі менавіта сярод таго самага “простага народа” зарадзілася і стала імкліва пашырацца хрысціянства як сур’ёзны носьбіт новай, магутнай духоўнасці са сваімі ж строга акрэсленымі маральна-сацыяльнымі ідэаламі (на яго сумленні, праўда, ляжыць лёс геніяльнай жанчыны-матэматыка Гіпатыі, ды і ці толькі яе, тут трэба яшчэ, як кажуць, падумаць!). І нічога таямнічага тут на першы погляд няма. Законна абраная эліта ў свой час з прычыны сваёй невялікай колькасці паступова ператвараецца ў абмежаваную сацыяльную групу, аб’яднаную толькі вузкагрупавымі, эгаістычнымі, па сутнасці, інтарэсамі, якія ў сілу сваёй колькаснай абмежаванасці набываюць у канцы канцоў жывёльна-пачуццёвы характар. Інтарэсы ж сацыяльных “нізоў” па процілеглай прычыне, г. зн. з прычыны сваёй масавасці і агульнасці, становяцца носьбітамі сацыяльнай справядлівасці і духоўнасці. Аналагічна гэтаму праходзілі адпаведныя працэсы і ў час англійскай і французскай буржуазных рэвалюцый. Тады таксама дваранская вярхушка грамадства, узначальваная каралеўскай уладай, (англійскія кавалеры і французскі лібертынаж) стала крайне амаральнай, а духоўна-маральныя каштоўнасці распрацоўваліся сацыяльнымі нізамі ў асобе англійскіх пурытан і французскіх санкюлотаў. Нарэшце, у нядаўняй гісторыі Расійскай імперыі адбылося таксама нешта вельмі падобнае, хоць і карыкатурна скажонае. Нездарма ж А. Тойнбі лічыў марксізм хрысціянскай гэрассю, і сам Энгельс параўноўваў сучасны яму сацыялістычны рабочы рух з ранні624 хрысціянствам. Адной толькі жыда-масонскай змовай рэвалюцыю тут не растлумачыць, хоць таксама было і не без таго. Іншая справа, аднак, што ў Рыме гэта быў натуральны, так бы мовіць, працэс, прадвызначаны самім ходам гісторыі як той жа барацьбы ідэальнага і матэрыяльнага. У Расіі ж – яшчэ і штучны эксперымент, праведзены бальшавікамі шляхам матэрыяльнага прымусу на зусім не падыходзячым для гэтага чалавечым матэрыяле.

Зрэшты, і на сучасным Захадзе сур’ёзныя філосафы думаюць сёння над праблемай здзяйснення менавіта такой гарманічна ўраўнаважанай дэмакратыі як у палітычнай, так і ў эканамічнай сферы, аб чым сведчаць, напрыклад, вельмі цікавыя работы Дж. Ролза па тэорыі справядлівасці, Р. Дж. Нейгауза пра ўзаемаадносіны бізнесу і Евангелля або М. Новака пра дух дэмакратычнага капіталізму, дзе многа, дарэчы, гаворыцца і пра ідэалы (характэрна, што два апошнія аўтары з’яўляюцца прафесійнымі тэолагамі!). Пра ролю дзяржавы ў яе складанай прамежкавай пазіцыі паміж мараллю і эканомікай вельмі цікава сёння піша і малады нямецкі філосаф, тэолаг і эканаміст Петэр Казлоўскі. Параўноўваючы, напрыклад, Платона-Арыстоцелеўскае разуменне дзяржавы як рэалізацыі адзінства духоўна-сацыяльнага і

жывёльна-матэрыяльнага пачаткаў у чалавеку з разуменнем яе ў Аўгусціна, які ўжо бачыў няўстойлівасць гэтага адзінства і выразна адрозніваў дзяржаву як civitas terrena (горад зямны) ад царквы як civitas Dei (горад Божы), і тлумачачы гэтую няўстойлівасць вострай дысгармоніяй паміж amor sui (эгаізмам) і amor Dei (альтруізмам як любоўю да Бога) у самім чалавеку, наступіўшай у выніку грэхападзення, П. Казлоўскі выводзіць адсюль асноўныя рысы і асаблівасці еўрапейскай гісторыі ўвогуле. Рысы, дарэчы, тыя самыя, якія падкрэслівала і Т. Грыгор’ева, параўноўваючы іх з асаблівасцямі старажытнаіндыйскай і кітайскай культур. Выразна падкрэсліваючы ролю духоўнага фактару ў дзяржаве і як носьбіта яго царквы, Казлоўскі выводзіць адсюль і паняцце дзяржаўнага суверэнітэту, абапіраючы яго не столькі на марксісцка-ленінскую “канцэнтраваную эканоміку”, колькі на Бога, што мае ўжо прамое дачыненне і да сучаснай Беларусі з яе вельмі балючымі ў гэтым аспекце праблемамі. Вельмі блізка да развіванага тут пункту погляду падыходзіць і Клаэс Г. Рын. Востра крытыкуючы Ж.-Ж. Русо, ён адмоўна ацэньвае прапанаваную ім плебісцытарную дэмакратыю, якая абапіраецца на самыя шырокія масы народа, безадносна да ўзроўню яго духоўнай культуры. На тое, што Артэга-і-Гасэт назваў у свой час натоўпам. Менавіта такая дэмакратыя, як і іншага роду плебісцыты і рэферэндумы з амаль што стапрацэнтнымі вынікамі галасавання, прывяла ў свой час да ўлады Гітлера і шырока існавала пры Сталіне. Згодна Рыну, куды больш падыходзячай да сваёй мэты аказваецца менавіта дэмакратыя канстытуцыйная, якая абапіраецца не на выпадковыя вынікі стыхійнага галасавання на прамых усеагульных выбарах, а зноў такі на шматступенныя прадстаўнічыя выбары і выпрацаваную гэтымі прадстаўнікамі канстытуцыю як асноўны закон, які мае ў сваёй аснове трансцэндэнтныя, як ён піша, маральныя каштоўнасці, дастаткова празрыста, хоць і не без сарамлівай абачлівасці, намякаючы на Бога. Дарэчы, без гэтага абсалютнага маральнага арыенціру і высокаацаняная К. Г. Рынам канстытуцыйная дэмакратыя, узорам якой ён схільны лічыць дэмакратыю амерыканскую, цалкам можа перарадзіцца ў вельмі блізкае падабенства “дэмакратыі” савецкага тыпу, дзе ролю такой прамежкавай прадстаўнічай структуры не без поспеху выконвала некалі менавіта КПСС, а сёння аналагічная ж прамыслова-фінансавая імперыялісцкая хунта начале з агульнавядомымі алігархамі вельмі нярускага паходжання! Рын сам гэта, здаецца, прызнае ў канцы сваёй увогуле вельмі цікавай і правільнай, думаецца, кнігі (136). Асабліва цяпер, пасля арганізацыі ў Штатах так званай супрацьтэрарыстычнай арганізацыі, вельмі ж падобнай да колішняга савецкага КДБ!

<u>Ідэал і эканамічнае жыццё.</u> Калі ўжо ўспомніць тут эканоміку, дык і на яе ўплывае дух, аб чым сведчыць не толькі еўрапейская тэарэтычная думка ў асобе М. Вебера і сучасных М. Новака і П. Казлоўскі, але і сярэднеўсходні арабскі вопыт. Гэты апошні даходзіць да нас, на жаль, у вельмі скажоным выглядзе з-за вострых чыста палітычных супярэчнасцей паміж амерыкана-еўрапейскай грамадскасцю і іслама-арабскім сацыякультурным светам. Да амерыкана-еўрапейскага боку ў гэтым процістаянні крывадушна далучаецца і Расійская Федэрацыя, каб неяк замаскаваць пад маркай барацьбы з тэрарызмам сваё цынічнае дзяржаўна-сілавое, тэрарыстычнае па сутнасці падаўленне нацыянальна-вызвольнага руху чачэнскага народа. Прызнаючы бясспрэчны факт нечуванага росквіту, напрыклад, Арабскіх Эміратаў, факт гэты тлумачыцца звычайна тым, што яны, маўляў, зусім выпадкова знайшлі на сваіх тэрыторыях бязмежныя запасы нафты і толькі таму так паднялі свой жыццёвы ўзровень. Але і ў Расіі маюцца такія ж запасы той жа нафты і іншых энерганосьбітаў, а яна як была зласлівай і зайздраслівай напаўжабрачкай, такой застаецца і сёння. І ніхто не хоча тут бачыць ролі менавіта ісламу, як кіруючай ідэі ў арабскім свеце, толькі што выйшаўшым з каланіяльнай залежнасці і адваяваўшым сабе цвёрды суверэнітэт і духоўна-эканамічную незалежнасць. Арабскі свет безумоўна перажывае сёння сапраўдную вясну ў сваёй гісторыі, сапраўднае Адраджэнне сваёй некалі вялікай духоўнай і матэрыяльнай культуры, адраджэнне сваёй нацыянальнай самасвядомасці, на якой і асноўваецца яго суверэнітэт. Так ці гэтак, але нам, еўрапейцам, з гэтым прыдзецца сёння мужна пагадзіцца. Вядомы нам француз Рэнэ Генон ужо даўно энергічна выразіў гэта сваім асабістым пераходам у іслам і нават зменай уласнага імя на мусульманскае. Перайшоў у іслам і знакаміты ў свой час сваімі выступленнямі супраць ленінска-сталінскага дагматызму французскі марксіст Ражэ Гарадзі. Нават у сучаснай Расіі

рэжысэрам Ул. Хаціненка створаны нядрэнны кінафільм на падобную тэму "Мусульманін" з бліскучым выканаўцам галоўнай ролі Яўгенам Міронавым. Фільм, створаны несумненна пад уплывам вядомай кнігі Мухамада аль Хашымі "Асоба мусульманіна згодна Карану і Суне", якраз і прысвечанай ідэалу ісламскай асабістасці[153]. Якую сілу дае народу нацыянальная ідэя, што грунтуецца на веры ў абсалютную, боскую правату яе, бо ідэя свабоды і незалежнасці народу даецца Богам, – гэта можна бачыць сёння і на прыкладзе трагічнай Чачні, мужна процістаячай імперскай агрэсіі Расіі.[154] Там, як і ў іншых арабскіх краінах, можна назіраць нават прыклады прамога самаахвяравання ў барацьбе за свабоду і незалежнасць. Праўда, і ў арабскім свеце прасвечваюць часам знаёмыя нам па сталінізме рысы нядобрай таталітарнасці на пачатковай фазе развіцця, калі ўзяць, напрыклад, ісламскія рэспублікі тыпу Ірану, Іраку або афганскіх талібаў, не кажучы ўжо аб злавеснай фігуры Бен-Ладана і яго жахлівых тэрарыстычных актах супраць ЗША. Але трэба мець на ўвазе, што гэта традыцыйна рэлігійныя грамадствы, што знаходзяцца зараз на фазе сапраўднага духоўна-маральнага пад"ёму, а не ахлакратычны абязбожаны соцыум савецкага ўзору, што ўжо з самага пачатку свядома абапіраўся толькі на матэрыяльную сілу ды волю найменш сацыялізаванага і найбольш абязбожанага пласту насельніцтва – пралетарыяту (варта ўспомніць толькі славутую рэпліку Сталіна на чыюсьці заўвагу пра моц Ватыкана: "Ватыкан? А колькі ў яго дывізій?"). Таму такое злаякаснае перараджэнне гэтай "дзіцячай хваробы левізны" і з такімі ж злавеснымі наступствамі, як у былым СССР, у цяперашніх рэлігійных арабаў наўрад ці магчымае.

Суверэнітэт Рэспублікі Беларусь вісіць сёння, як кажуць, на валаску, калі ўлічваць палітыку сучасных улад і тое, што сама Беларусь даўно ўжо ператворана ў "зборачны цэх Расіі", зросшыся не па ўласным жаданні з эканомікай апошняй падобна сіямскім блізнятам. Але галоўная прычына тут у тым, што вельмі неразвітай з'яўляецца нацыянальная самасвядомасць беларусаў і амаль што поўнасцю адсутнічаюць у іх патрыятычныя ідэалы. У тых самых беларусаў, што ў часы другой сусветнай вайны здолелі арганізаваць супраць гітлераўскіх акупантаў магутнае партызанскае супраціўленне, за якое Беларусь, нават не будучы фактычна суверэннай дзяржавай (суверэнітэт саюзнай рэспублікі з правам нават аддзялення ад СССР, абяцаны ёй сталінскай канстытуцыяй 1936 года, на справе з'явіўся ўсяго толькі цынічным блефам), была прынята ў склад дзяржаў-заснавальнікаў Арганізацыі Аб'яднаных Нацый. І гэтае супраціўленне было па сутнасці хай сабе і не вельмі ўсвядомленым, але нацыянальна-вызвольным рухам. Беларусы сучасныя, аднак, аказаліся даведзенымі палітыкай умыснага падаўлення нацыянальнай самасвядомасці і актыўнай русіфікацыі з боку Расіі да стану, калі для іх, як гаварылі рымляне, ibi patria ubi bene, там айчына, дзе таннейшая кілбаса. Таму і на рэферэндуме яны могуць сёння, напрыклад, бяздумна, як трус перад удавам, прагаласаваць за поўнае далучэнне да Расіі. Нават у сённяшнім яе непрыглядным стане, калі яна сама галадае і мёрзне, але не хоча расстацца са сваімі традыцыйна імперскімі амбіцыямі. Толькі выпрацаваныя нацыянальнасвядомай інтэлігенцыяй і дастаткова развітыя ідэалы свабоды і незалежнасці, з дапамогай гэтай інтэлігенцыі авалодаўшы народнымі масамі, стануць асноўнай умовай захавання беларускага суверэнітэту. Суверэнітэт, як і палітыка наогул, ёсць не канцэнтраваная, згодна Леніну, эканоміка, а канцэнтраваная нацыянальная самасвядомасць, ідэя, дух, канечнай інстанцыяй якіх з'яўляецца Бог. Апошняе тут асабліва важна падкрэсліць, бо нават нацыянальна-дзяржаўны суверэнітэт не ёсць штосьці абсалютнае. Не абсалютныя і агульначалавечыя каштоўнасці, аб'яднаныя словам "гуманізм". Абсалютным гуманізм становіцца толькі тады, калі ён, як пісаў Жак Марытэн, з'яўляецца інтэгральным, г. зн. уключае ў сябе і Бога ці, дакладней, сам падпарадкуецца Богу як сваёй самай высокай

[153] Гэтая нядаўна напісаная і перакладзеная на рускую мову кніга дае ўвогуле вельмі каштоўны матэрыял для параўнальнага аналізу ўтварэння ідэалу дасканалага чалавека ў розных рэлігіях (гл., напрыклад, 166, 74 и 110 з пазіцый нашае 90)

[154] І ўва што тая ідэя можа ператварыцца ва ўмовах шавіністычна-імперскага светаўспрыймання, паказвае хоць бы прыклад расійскага ж мастака Іллі Глазунова, які нават на тэлеперадачах заканчвае сёння кожны свой выступ, наследуючы старарымскага грамадзяніна-антыкарфагенца Катона, выразам: «а с Чечней надо все-такі кончать»!

інстанцыі, свайму інтэгральнаму ліміту. Абсалютным суверэнітэтам валодае толькі Бог у сэнсе найвышэйшай, канечнай метаструктуры ці, як было сказана раней, структуры структур. Бог як абсалютная крыніца не толькі маральных, але і прыродна-жыццёвых і нават агульна-касмічных законаў, ідэалаў і нормаў. Без гэтага і нацыянальная ідэя і адпавядаючы ёй дзяржаўны суверэнітэт імгненна ператворацца ў фальшывы ідал і кумір, што часцей за ўсё, напрыклад, можа здзейсніцца ў такой непрыгляднай з'яве, як нацыяналізм у яго крайняй форме або тым болей расізм, як гэта здарылася ў Германіі 30-х гадоў.

Таму тут і колькасная перавага бальшыні як толькі матэрыяльнай колькасці (успомнім Генона!) не мае асаблівага значэння. "Малая закваска заквашвае ўсё цеста", – пісаў да галатаў яшчэ апостал Павел. Саміх апосталаў Хрыста быў некалі адзін толькі тузін, але яны перавярнулі свет. Так і сёння павінны думаць і дзейнічаць нашы беларускія інтэлігенты, сучасныя шчырыя апосталы беларускай нацыянальнай ідэі. Нават застаўшыся ў поўнай адзіноце, не трэба губляць упэўненасці ў справядлівасці і праўдзівасці свайго ідэалу, як гэта рабіў Іаан Прадцеча, не баючыся ні насмешак, ні кпін, ні нават магчымасці страціць за яго і ўласнае жыццё. Рабіў нават тады, калі голас яго, згодна евангелісту Мацвею, гучаў, як голас вапіючага ў пустэльні. Ды і ў іншых рэлігіях мы сустракаем падобныя ж прынцыпы і нарматывы. Таму і высунутая нядаўна нядобразычліўцамі беларускасці з Беларускага Універсітэта культуры запазычаная з фізікі і заалогіі канцэпцыя "крытычнай масы", згодна якой беларуская культура, маўляў, даўно ўжо згубіла гэтую "масу" і не мае пэўнай велічыні як неабходнай умовы адраджэння і далейшага развіцця, канцэпцыя штучная, фальшывая і ў аснове сваёй фактычна здрадніцкая. Тым больш, што гэта пярэчыць і вынікам нядаўняга перапісу насельніцтва, згодна якому беларусамі сябе лічыць больш чым 80% жыхароў Беларусі.

Гэтае ж пытанне аб аптымальнай суадносіне ідэальнага і матэрыяльнага ў грамадскім жыцці імкнецца вырашыць яшчэ з часоў папы Льва XIII і каталіцкая царква, пра што сведчыць, напрыклад, адносна нядаўняя энцыкліка папы Яна-Паўла II "Exercens laborem" (Робячы працу). У самой матэрыяльнай культуры і эканоміцы Захаду стаіць тая ж самая праблема, калі, напрыклад, успомніць бесперапынную палеміку паміж кейнсіянцамі і фрыдманістамі. І там па-ранейшаму адчуваецца вострая патрэба ў гарманізацыі ўзаемаадносін паміж грамадствам і асобай, дзяржавай і рынкам, душой і целам, а значыць, і ўвогуле паміж ідэальным і матэрыяльным. Усё больш і больш нарастае крызіс бездухоўнасці, спажывецтва і індывідуалізму, пра што пішуць і сучасныя палітолагі Ш. Дэбаш і Ж.-М. Панц'е. А П. Дж. Б'юкенэн дык і кнігу сваю пра ўсё гэта ў цэлым, як ужо было сказана, назваў "Смерць Захаду"[155]. Характэрна, што сёння, напрыклад, на Захадзе ўсё часцей пачынаюць гаварыць не

[155] Б'юкенэн вельмі падрабязна і цікава апісвае працэс дэградацыі заходняга соцыуму і яго культуры, абапіраючы сваё апісанне на ўласны вопыт і вельмі даставерны фактычны, часта проста жахлівы па свайму сэнсу і значэнню матэрыял (Б'юкенэн быў саветнікам прэзідэнтаў Ніксана і Рэйгана і сам балатаваўся ў прэзіддэнты ад рэспубліканскай партыі) і, што самае галоўнае, агульныя яго вывады і высновы выдатна пагаджаюцца не толькі з канцэпцыяй Шпенглера-Тойнбі-Сарокіна, але і з палажэннямі даследчыкаў колішняга Рымскага клуба, высновамі Юджы Ішыгура і нашымі тэарэтычнымі характарыстыкамі і ацэнкамі сучаснага стану заходняй культуры. Ён піша, напрыклад, пра дэпапуляцыю Еўропы, спасылаючыся на антраполага Дж.Анвіна, што «всякое человеческое сообщество вольно выбирать: либо обратить энергию на творчество и труд, либо наслаждаться сексуальной свободой. История свидетельствует, что заниматься и тем и другим вместе удается не дольше, чем на протяжении жизни одного поколения... великие цивилизации и животные стандарты поведения сосуществуют лишь краткий период времени»(20, 69). Піша ён коратка і пра культуру, што "когда люди принимают абсурд за норму жизни, отсюда следует, что культура находится в упадке"(20, 359) і зусім ужо рэзка адмоўна пра сучаснае еўрапейскае мастацтва, што гэтае мярзоцце немагчыма цярпець і што яно фінансуецца толькі «спятившими милиардерами» (там жа, 258-259). Цікава, што б тут сказалі нашыя мясцовыя постмадэрністы і хайдэгерыянцы? И ўвогуле нашыя прагрэсісты-палітыкі, што калі і мараць куды трапіць, то толькі ў сучасную алігархічную, то-бок, паміраючую, згодна Б'юкенэну, Еўропу? Праўда, не будучы ні прафесійным гісторыкм ні, тым болей, філосафам, Б'юкенэн крыху наіўна лічыць, што прычынай усяго тут з'явілася толькі дзейнасць неамарксісцкай Франкфурцкай школы і выкліканай ёю студэнцкай рэвалюцыяй 60-х гадоў. На самай жа справе Франкфурцкая філасофская школа толькі яшчэ больш садзейнічала ўпадку і самога марксізму, павесіўшы Марксу, як камень на шыю, Фрэйда, а дзейнічала і дзейнічае тут сама гісторыя і менавіта так, як яе апісвалі Шпенглер, Тойнбі і Сарокін і вымушаны апісваць сёння мы.

толькі аб правах чалавека, але і аб яго абавязках, і нават робяцца спробы стварыць адпаведныя грамадскія арганізацыі. А ў галіне эканомікі, згодна сведчанню саліднай Брытанскай Энцыклапедыі і вопыту сённяшняга агульнасацыяльнага крызісу, перавагу маюць менавіта кейнсіянцы над фрыдманістамі, што зусім не шкодзіла б ведаць нашым мясцовым эканамістам хатняга ліберальна-дэмакратычнага гатунку.

Увогуле, калі, улічыўшы ўсё сказанае, яшчэ раз вярнуцца да праблемы дэмакратычных выбараў, прыходзіш да высновы, што выбіраць абавязкова трэба не канкрэтнага фізічнага чалавека, а, так бы мовіць, агульную ідэю, увасобленую ў гэтым чалавеку[156]. Кандыдат прадстаўляе на выбарах не сябе, а той ідэал ці нават сістэму ідэалаў, якія ён будзе здзяйсняць, выступаючы ад імя народу і дзеля яго. Таму безумоўна больш падыходзячай сюды аказваецца ў агульных рысах не мажарытарная, а прапарцыянальная выбарчая сістэма, калі выбіраецца не столькі канкрэтная асоба з пэўным канкрэтна-матэрыяльным "іміджам", колькі агульная ідэя, прадстаўленая пэўнай палітычнай партыяй з канкрэтнай сацыяльнай праграмай у якасці яе грамадска-палітычнага ідэалу. Гэта тым больш дэмакратычна, бо і ўнутры партый лідэры таксама выбіраюцца шляхам галасавання, і там гэтае галасаванне ў яшчэ большай ступені залежыць ад ідэальнага фактару, паколькі партыя ўжо сама па сабе ўяўляе найбольш свядомую групу людзей, і на першыя месцы там вылучаюцца самыя выдатныя ў маральна-інтэлектуальных адносінах асобы. Пра гэта пісалі яшчэ Платон і Арыстотэль, калі параўноўвалі арыстакратыю і дэмакратыю. Выбары па партыйных спісах – гэта тыя ж самыя шматступенныя выбары, пры якіх магчымасць прыходу да ўлады зусім выпадковай, прахіндзеістай асобы на шмат меншая, чым пры мажарытарнай выборчай сістэме ва ўмовах грамадства ў цяперашнім яго стане. Нават бальшавікі нядрэнна гэта разумелі, калі вуснамі Леніна характарызавалі партыю як перадавы атрад, прызваны ўносіць ідэю ў масу "простага" народа. Іх фатальнай бядой было, аднак, тое, што ідэя гэтая мела ў прынцыпе матэрыялістычны характар, і гэта хутка канчаткова "матэрыялізавала" разам з ідэяй і саму партыю. Партыя ператварылася ў дзяржаву ўнутры дзяржавы і атрымала ў рукі матэрыяльную ўладу ў выглядзе заснаванай на гвалце дыктатуры, хутка пераросшую ў дыктатуру ВЧК-КДБ, на базе якой зверху заканамерна ўзнікла дыктатура фізічнай асобы, а ўнізе – гэтак жа фізічны, матэрыяльны Архіпелаг ГУЛАГ. І тут, такім чынам, на першы план выступае таксама быццам бы ідэя, але на справе ўжо не ідэя, а проста арганізацыя, прадстаўленая шайкай лоўкіх злачынцаў і бандзюг. Канечная эфектыўнасць нават самай высокаарганізаванай і дысцыплінаванай палітычнай партыі залежыць ад якасці вядучай ідэі, ад яе агульнасці і глыбіні, а якасць гэтай ідэі – ад яе блізкасці да таго, што тут было акрэслена як паняцце Бога ў прынятым тут яго разуменні. Так што не прывядзі, Госпадзі, каб да ўлады калі-небудзь прыйшла, напрыклад, "партыя" на базе "ідэі" аматараў піва ці што-небудзь падобнае расійскаму вытворцу гарэлкі Доўганю (у Расіі ўзнікала нават партыя Смірновых, аб'яднаная па прыкмеце ўсяго толькі прозвішча славутага гарэлачнага фабрыканта!).

Па-свойму цікава, але, як здаецца, ужо з нядобрага боку, выглядае і пасляслоўе да кнігі Б'юкенэна, напісанае расійцам А. Сталяровым пад загалоўкам «Сумерки богов», дзе ён, хоць і пагаджаючыся ў цэлым з Б'юкенэнам, піша, што ў непазбежнай чацвертай сусветнай вайне перамогуць зусім ужо новыя людзі, што ўзнікнуць на базе сучасных спецслужбаў (sic!), і гэтыя uebermensch'ы будуць рабіць сваю гісторыю, нікога ўжо з сучасных людзей не пытаючыся і зусім не шкадуючы іх, бо «антропогенез, как и землетрясение, вне морали» (20, 443). Зрэшты магчыма і такое, але нам, беларусам, заставалася б тады толькі ўстаць па камандзе "смирно!" і ўскрыкнуць: Heil Hitler альбо ўспомніць сваю колішнюю партызанскую, што б там ні казалі ў яе адрас нашы сённяшнія лібералы-глабалізатары, нашу слаўную партызанскую мінуласць.

[156] Таго ніяк, на жаль, не скажаш, маючы на ўвазе нашу сённяшнюю апазіцыю, якая адмаўляе філасофію ў цэлым і дзе пераважаюць часцей за ўсё асабістыя і групавыя амбіцыі (мая, напрыклад, прапанавая тут увазе чытача кніга пра ідэалы, прапаноўвалася таксама і не ўвазе, а як сяброўскае ахвяраванне ў колькасці ста экземпляраў нашай КХП БНФ, але была не толькі кіраўніцтвам яе не прынятая пад увагу, але і, як падазраю, часткова знішчаная).

Аднак і тут усё яшчэ не так проста. Пад дэмакратыяй, напрыклад, мы заўсёды разумеем стан грамадства, калі яго ўладныя структуры арганізуюцца шляхам усенароднага галасавання[157] і спасылкі на волю бальшыні. Інфармацыя, аднак, падобна тэмпературы ў фізіцы, не складваецца і не раўняецца велічыні яе агульнай сумы. Новыя ідэі ніколі не ўзнікаюць шляхам галасавання як думка бальшыні. Ідэя заўсёды нараджаецца ў чыейсьці адной, як ужо было сказана, канкрэтнай разумнай галаве, што асабліва выразна назіраецца, напрыклад, у навуцы. Ідэя заўсёды зыходзіць зверху, і нездарма нават будучы атэістамі гавораць у такім выпадку: гэта ад Бога. Але ў сваім, так бы мовіць, чыстым выглядзе ідэя яшчэ не ёсць грамадскі ідэал. У ідэал яна ператвараецца, атрымаўшы ўжо пэўную ступень канкрэтызацыі і, можна нават сказаць, аб'ектываванасці. Калі ў фізіцы, напрыклад, ідэя выступае яшчэ як агульны закон, выражаны абстрактнай матэматычнай формулай, то ў тэхніцы яна прымае ўжо выгляд канкрэтных разлікаў з пэўнымі тэхналагічнымі рэкамендацыямі, якія і рэалізуюцца ў нейкай канкрэтна-матэрыяльнай машыне або прыстасаванні.

Гэтак жа і ў сацыяльнай рэчаіснасці. Тут таксама першапачатковая ідэя нараджаецца ў галаве філосафа ў абстрактна-лагічнай форме, пераходзячы затым у головы палітолагаў, эканамістаў і практычных палітыкаў і прымаючы ўжо форму ідэалу як цэласнай сістэмы не толькі агульных ідэй, але і больш канкрэтных сацыяльна-палітычных рэкамендацый на яе базе, лозунгаў або нават так званых міфалагем, зразумелых і блізкіх ужо і больш шырокаму кругу людзей. Толькі тады ідэя, авалодваючы, як некалі было сказана, масамі, стаць можа прадметам не толькі разумення, але і веры. І толькі тады яна можа быць пастаўлена і на галасаванне. У працэсе такой сваёй далейшай рэалізацыі сфарміраваныя на базе гэтай ідэі сацыяльна-палітычныя ідэалы прымаюць і форму юрыдычных нормаў, становячыся элементамі прававой дзяржавы як пэўнай сацыяльнай рэальнасці ўжо ў адзінстве яе ідэальных і матэрыяльных іпастасей з яе матэрыяльна-сілавымі ўладнымі структурамі ўключна. Дзяржава ж, як гаварыў яшчэ Гегель, ёсць матэрыялізаваная мараль. А далей ужо, авалодаўшы масамі як сваімі сістэмнымі элементамі, ідэя становіцца і матэрыяльнай сілай. Але ў адрозненне ад яе марксава разумення яна не губляе пры гэтым духоўнай сутнасці а, наадварот, узмацняе яе, захоўваючы сваю ідэальнасць як <u>мэту.</u> Матэрыяльнае ж яе ўвасабленне, сілу – усяго толькі як сціплы дапаможны <u>сродак</u>. Ідэя ўвогуле нараджаецца ў адной галаве, народ жа яе толькі рэалізуе. Глінка, наш знакаміты зямляк, некалькі ўсё ж такі пераацэньваў справу, калі пісаў, што музыку стварае народ, кампазітары ж яе толькі аранжыруюць. Сам па сабе голас народа – гэта даёка яшчэ, як было сказана, не голас Божы. Народ, што мы ўжо бачылі, галасаваў у свой час амаль стопрацэнтна за Сталіна, галасаваў ён таксама бальшынёй і за Гітлера. Непрыемна, на жаль, але факт!

<u>Ідэал і інтэлігенцыя.</u> Адсюль велізарная пазітыўная роля духоўнай эліты ў сацыяльна-палітычным жыцці грамадства, у ролі якой выступае інтэлігенцыя. Пра гэта выразна пісалі і не раз і тыя ж самыя Шпенглер і Тойнбі. На гэтым фоне выразна бачнай становіцца страшная небяспека, калі пэўны палітычны дзеяч, выдаючы сябе за дэмакрата, дзейнічае з апорай на так званы просты народ, фактычна супрацьпастаўляючы яго інтэлігенцыі, як гэта было з бальшавікамі, з гітлераўцамі і што ў пэўнай ступені мае месца на Беларусі і цяпер. Так ці інакш, але такі дзеяч абапіраецца толькі на нізкія, у канечным ліку пачуццёва-жывёльныя стымулы і страсці такога абезгалоўленага народу, які Артэга-і-Гасет проста акрэсліваў як натоўп. Бачнай становіцца і неабходнасць своеасаблівай сацыяльнай сталасці самога народа для здзяйснення і рэалізацыі ў ім сапраўдных дэмакратычных ідэалаў. Сацыяльна сталы народ

---

[157] Увогуле выраз "усенароднае галасаванне" сваёй утапічнасцю міжвольна нагадвае абсалютнае аднагалоссе морганаўскага першабытнага камунізму, які, як вядома, не мала паўплываў і на самога Маркса. Грамадства, ці соцыум, як мы ўжо бачылі, ёсць вельмі вялікая сістэма з іерархічнай структурай, якая складаецца не толькі з двух варожых класаў і хліпкай праслойкі паміж імі інтэлігенцыі, а з шматлікіх структурных узроўняў, кожны з якіх для грамадства важны аднолькава. Таму і выбары ўжо па адной гэтай прычыне павінны быць шматступеннымі, што б там ні гаварылі нашы новаспечаныя палітолагі, якія акрамя сённяшніх заходніх лібералаў нічога не бачаць і ў сваёй практычнай дзейнасці нагадваюць мне хутчэй азартных гульцоў у покер, чым сур'ёзных шахматыстаў, што павінны так ці гэтак, але думаць і думаць сур'ёзна.

уяўляе сабой цэласную жывую сістэму, і вялікую рацыю мелі ўсё ж такі і старажытны рымлянін Мененій Агрыпа, як бы яго ні высмейваў Шэкспір, і многа пазнейшы за яго англійскі філосаф Герберт Спенсер, калі параўноўвалі народ з целам чалавека, а яго паасобныя сацыяльныя стратусы – з адпаведнымі органамі апошняга. Нешта падобнае, зрэшты, можна бачыць і ў яшчэ куды больш старажытнай індыйскай Рыгведзе, згодна якой паасобныя пласты грамадства аказваюцца членамі цела самога касмічнага боства Пурушы.

Праўда, сёння параўнанне народа з біялагічным арганізмам успрымаецца ўжо пераважна як не вельмі ўдалая. наіўная метафара, і замест слова “арганізм” пажадана ўжываць сучасны навуковы тэрмін “сістэма”. Тым не менш, калі па-ранейшаму прытрымлівацца такой метафары, інтэлігенцыя сапраўды ёсць своеасаблівая галава народа, яго мозг, і сацыяльная сталасць народа праяўляецца перш за ўсё ва ўсведамленні ім самога сябе як такой адзінай не толькі матэрыяльнай, але і духоўнай цэласнасці. Вельмі вялікім і небяспечным глупствам аказваюцца асабліва модныя сёння ў нас на Беларусі спробы супрацьпаставіць інтэлігенцыі як галаве народа яго ўсяго толькі моцныя, працавітыя рукі, пакінутыя фактычна без галавы. Узаемасувязь і цэласнасць гэтых кампанентаў праяўляюцца ў тым, што звычайна і акрэсліваецца як нацыянальная самасвядомасць. Нацыя ж ужо па свайму дакладнаму зыходнаму сэнсу азначае народ (стараарымскае слова natio так і перакладаецца: народ) як такі менавіта сацыяльны арганізм..[158] А тады і яго сацыяльныя ідэалы, што таксама ўтвараюць пэўную іерархічную сістэму, аб’ядноўваюцца адной агульнай ідэяй – менавіта ідэяй нацыянальнай. Ідэяй, якая знізу, так бы мовіць, укараняецца ў паняцці дзяржаўнага суверэнітэту і яшчэ ніжэй – у матэрыяльную культуру народа аж да яго расава-антрапалагічных асноў. А зверху, хоць і апасродкавана, цераз норму агульначалавечага гуманізму, але злучаецца з паняццем Бога як найвышэйшым каштоўнасным арыентырам. У працэсе ж рэалізацыі гэтай сістэмы ідэалаў, аб’яднаных нацыянальнай ідэяй, узнікае і фарміруецца нацыянальная дзяржава як рэальнасць не толькі маральнай, паводле Гегеля, але і нацыянальнай ідэі, што і выражаецца ўсім нам знаёмымі і дарагімі нашаму сэрцу незалежнасцю і суверэнітэтам, гэтымі цэнтральнымі паняццямі ў сістэме сацыяльных ідэалаў. Вакол якіх і адбываецца, па сутнасці, падобна працэсу крышталізацыі, працэс фарміравання і рэалізацыі ўсёй вышэйазначанай іерархічнай сістэмы каштоўнасцей нацыі як у ніжніх, матэрыяльных, так і ў верхніх, ідэальна-духоўных яе пластах.

У сувязі з гэтым становіцца яснай і сацыяльная роля і характар асобы, што ўзначальвае такую дзяржаву і як бы ўвасабляе ў сабе ўсе яе ідэалы. Тут не месца абмяркоўваць гэтую праблему ў чыста палітычным і, тым болей, у юрыдычным сэнсе. У гэтым плане існуюць, напрыклад, прэзідэнцкія і парламенцкія рэспублікі з рознымі прававымі ролямі гэтых інстытутаў, але ў агульным плане, думаецца, на самым дзяржаўным версе павінна знаходзіцца адна канкрэтная асоба, якая і факусіруе ў сваёй дзейнасці ўсе жаданні і мары абраўшага яе народа. Гэтая асоба абавязана не столькі канкрэтна выконваць чыста прафесійныя ўладныя функцыі, як, напрыклад, у заканадаўчых, выканаўчых і судовых органах, акрэсленых у свой час яшчэ Мантэск’ё, колькі служыць своеасаблівым сімвалам і ўвасабленнем, паўтараем, агульных ідэалаў народа. І ў азначаным сэнсе асноўнай рысай такога чалавека павінна быць не толькі універсальная разумнасць, якая ўласціва толькі філосафу і завецца звычайна мудрасцю, але і асабістая маральна-духоўная аура і чысціня, чаго і патрабуе, уласна, народ, калі аддае яму свае галасы і свой давер.

Наяўнасць такой асобы становіцца патрэбнай асабліва на першай фазе цыклу развіцця, на якой ідэальнае пераважае над матэрыяльным і якую Сарокін называў ідэяцыянальнай фазай.

[158] Тады ж і словы “просты народ”, да якога, пастаянна ігнаруючы яго інтэлігенцыю з яе нацыянальнай культурай і мовай, так падкрэслена апелірue сучаснае яго кіраўніцтва, адразу ж паказваюць, што на справе яно ўспрымае гэты самы народ толькі як зручнае для яго асабістых выгод безгаловае быдла. Гэткай сітуацыі імкнуўся пазбегаць нават такі адкрыты дыктатар, як Напалеон Бонапарт, які яшчэ і ганарыўся тым, што, па яго выразу, стараўся заўсёды акружаць сябе людзьмі, разумнейшымі за яго, маючы на ўвазе менавіта інтэлігенцыю і пакідаючы сабе толькі агульнае кіраўніцтва. Сталін жа, напрыклад, наадварот, увогуле цярпець не мог вакол сябе адукаваных, разумных людзей і пры магчымасці проста знішчаў іх у канцлагерах, беручы на сябе нават функцыі вельмі вузкіх спецыялістаў (успомнім хоць бы яго праслаўтыя “Труды по языкознанию”).

ці ў перыяд нацыянальнага адраджэння, што тое самае і што якраз і павінна мець месца сёння на Беларусі. Прыкладам такой асобы можа ў пэўным сэнсе служыць у чэхаў Вацлаў Гавел альбо Нельсан Мандэла ў жыхароў Паўднёва-Афрыканскай Рэспублікі. У нас у Беларусі гэткую ж ролю мог бы цалкам адыграць Зянон Пазьняк, амаль адзіны з сучасных беларускіх палітыкаў, які заўсёды ставіць на першае месца ў палітыцы мараль і духоўную чысціню і якога апаненты па наіўнамарксісцкім стэрэатыпе ўсё яшчэ абвінавачваюць за гэта ў ідэалізме. Абвінавачваюць неабгрунтавана, не разумеючы таго, што менавіта ідэалізм у гэтым плане якраз нам сёння і патрэбен.

Пры ўсім гэтым, аднак, не павінна быць нічога падобнага абагаўленню ці так званаму культу асобы, як мы бачылі, на жаль, у камуністычнай практыцы ў выпадку Леніна або тым болей Сталіна і пра што яшчэ ў далёкай старажытнасці пісаў старажытнагрэчаскі філосаф Эўгемер. Тады сапраўды былі створаны амаль што па-біблейску матэрыяльныя ідалы і куміры з пакланеннем іх мошчам, муміям і да т. п. Не павінен мець месца і папацэзарызм, колішняя мара рымскіх першасвятароў, пры якім на чале дзяржавы становіцца першая асоба царквы, або так званы цэзарапапізм, калі, наадварот, імператар прэтэндуе на ролю папы, як гэта было ў Візантыі. Не падыходзіць сюды па сутнасці і нейкі вузкаспецыялізаваны прафесіянал – эканаміст або, яшчэ горш, генерал, што становіцца пашыраным і ледзь не модным у нашы нядобрыя часы (некаторыя нашы нядальнабачныя эканамісты-палітыкі паглядалі нават на крывавага Пiначэта як на нейкі магчымы ўзор!). За выключэннем, можа, такіх нестандартных асоб, як Эйзенхаўэр або дэ Голь, вайсковец на пасадзе прэзідэнта краіны ўжо з часоў Юлія Цэзара ўяўляе вялікую небяспеку для дэмакратыі, класічным пацвярджэннем чаго можа быць хоць бы славуты Напалеон або той жа Пiначэт, якія нават пры ўсёй сваёй прафесійнай таленавітасці рэалізоўвалі свае ідэалы пераважна амаральнымі вульгарна-сілавымі прыёмамі. Успомнім па-свойму красамоўны выраз Напалеона пра тое, што памылка ёсць нешта горшае, чым нават злачынства, не кажучы ўжо пра Пiначэта, якога сёння прыцягваюць да судовай адказнасці як проста крымінальнага злачынцу. Расійскі генерал Лебедзь, што ўжо на губернатарскай пасадзе збіраўся “ломать хребты” ды “выпрямлять горбатых”, быў дастаткова выразлівы ў тым жа сэнсе, калі б яго не спыніла заўчасная смерць. Ды і аб сённяшнім прэзідэнце Расіі былым палкоўніку КДБ У. У. Пуціну можна сказаць тое самае, успомніўшы, як ён, не задумваючыся, прынёс у ахвяру сваім прэзідэнцкім амбіцыям жыццё каля паўтары соцен уласных грамадзян, ужо не кажучы пра ўвогуле блізкую да генацыду ганебную чачэнскую вайну. Мы ўжо маўчым пра беларускія абставіны, дзе не раз публічна пагражалася не толькі паадкручваць галовы палітычнай апазіцыі, але і паздзіраць скуры са сваіх падначаленых калегаў-службоўцаў.

Эканаміст таксама не вельмі падыходзіць сюды з-за вузкаматэрыялістычнай накіраванасці сваёй прафесіі, што гэтак жа не садзейнічае працэсу рэалізацыі такога высокадухоўнага паняцця, як ідэал. Эканоміка задавальняе толькі патрэбы цела, а душы не дае нічога. Душу не задаволіш каўбасой. А ў сучаснай Расіі дык і наогул эканамісты-палітыкі вылучаюцца тэндэнцыяй да злаякаснага перараджэння ў крымінальна-мафіёзную структуру, як аб гэтым сведчыць прыклад з Хадаркоўскім або са славесным тандэмам Быкаў – Абрамовіч. Volens-nolens тут зноў такі прыходзіцца ўспомніць пра вядомы платонаў тэзіс аб тым, што на чале дзяржавы павінны стаяць філосафы, бо гэта якраз найбольш падыходзячая сюды прафесія. Трэба мець на ўвазе, аднак, і той шматзначны і трагічны па сутнасці факт, што ў гісторыі гэта амаль што ні разу нідзе не здзейснілася і, пачынаючы ўжо з сумнага вопыту самога Платона, філосафы амаль што заўсёды цярпелі на арэне палітыкі пакутліва-трагічны крах (Платона, як толькі ён паспрабаваў здзейсніць на практыцы гэты прынцып, тыран Дыянісій прадаў, як вядома, у рабства, адкуль таго з найвялікшымі цяжкасцямі выкупілі сябры).

Наогул, асоба, будучы носьбітам ідэі і нагадваючы сабой іскру, з якой узгараецца пазней агульнанароднае полымя, ужо з часоў Іаана Прадцечы носіць выразна трагічны характар. Першай з’яўляючыся на гістарычнай арэне, яна часта аказваецца ў адзіноце, незразуметая сваім народам, і гіне сама, пакінуўшы, аднак, пасля сябе светланосны пуцяводны арыенцір. Такімі былі Праметэй і Хрыстос, ды і ў лёсе Канфуцыя і Буды назіраецца нешта падобнае. Тое ж самае

сустракае і сённяшніх палітыкаў-ідэалістаў, за якімі па духоўнай цемнаце сваёй не пайшоў яшчэ ўласны народ. Такой уяўляецца, напрыклад, трагічна-велічная асоба таго ж Зянона Пазьняка. Але па сутнасці сваёй яны не застаюцца ўсё такі ў абсалютнай адзіноце, бо з імі – Бог. Гэтыя асобы калі і гінуць, то толькі фізічна. У плане духоўным яны сапраўды пераходзяць у іншы свет, свет вечнай, бессмяротнай ідэальнасці, свет, блізкі па сваёй прыродзе да структуры структур.

У тым і заключаецца, дарэчы, не толькі спецыфіка сацыяльнага жыцця, але ў прынцыпе і ззяючая светланоснасць і адначасова трагізм самой катэгорыі ідэалу. Нягледзячы на тое, што абодва як бы створаны адно для аднаго, ідэал і жыццё, ідэальнае і матэрыяльнае замест жаданай гармоніі і тут, як і наогул у быцці, дэманструюць усё тую ж праславутую барацьбу процілегласцей, якой Кант прыпісваў увогуле невырашальны, антынамічны характар. Менавіта таму палітык, кіруючыся самым найлепшым ідэалам, можа застацца, як ужо было сказана, незразуметым сваім народам. Гэты самы народ, больш таго, можа нават крычэць “распні яго!”, як гэта было з Ісусам Хрыстом, або старацца падкласці і сваю вязанку хворасту ў ягоны касцёр, што, калі верыць вядомай легендзе, здарылася з вялікім чэхам Янам Гусам. Але і ў гэтай трагічнай і, здавалася б, поўнай адзіноце чалавек застаецца не адзін, а са сваёй апошняй, але вечнай і абсалютнай апорай – Богам, які і дае яму сілы выстаяць. Выстаяць, калі ён сапраўдны чалавек і мае мужнасць быць часткай не толькі народа, чалавецтва і прыроды, але і адухаўлёнаму ў цэлым Космасу, імя якому – зноў такі Бог. Выстаяць, калі яму пагражаюць нават фізічная расправа і смерць. І не толькі пасіўна стаяць, але і актыўна змагацца да апошняга, у чым і заключаецца яго чалавечая ідэальная сутнасць у адрозненне ад звычайнай жывёліны.

Мы па магчымасці паслядоўна разгледзелі праблему ідэалу ў самых агульнафіласофскіх яе абрысах, дзе рашэнне выступае яшчэ як у пэўным сэнсе гіпатэтычная абстрактная мадэль. Але і з гэткай лагічнай схемы можна зрабіць дастаткова пераканаўчыя высновы, што ў практычным плане знойдуць самае непасрэднае пацверджанне і ўвасабленне. Самая важная з іх – гэта тое, што ідэал не толькі не можа не імкнуцца да рэалізацыі і здзяйснення ў кожным канкрэтным выпадку, але што ён, існуючы як усеагульны кантаўскі катэгарычны імпэратыў, утварае спецыфічнае, рэзка палярызаванае і ў той жа час цэласна-неразрыўнае сілавое поле, дзе зверху, ад узроўню структуры як прадстаўніка ідэальнасці ў кірунку негэнтрапійнага вектара дзейнічае неадольны прынцып агульнага рацыянальна-разумовага маральнага абавязку, а знізу, ад узроўню элементаў як прадстаўніка матэрыяльнасці і ў кірунку энтрапійнага вектара гэтак жа неадольна функцыянуе прынцып прыватнага эмацыянальна-пачуццёвага жадання. І толькі з арыентацыяй згодна палярнасці гэтага агульнага поля, падобна намагнічанай стрэлцы ў полі магнітным, і менавіта арыентацыі на яго духоўна-маральны полюс, і можа быць рэалізаваны нейкі асобны, канкрэтны ідэал. Пра рэальную магчымасць існавання такога поля ў больш канкрэтным сацыяльна-псіхалагічным аспекце цікава пісаў некалі нямецкі псіхолаг Курт Левін. Больш таго, толькі пры пэўнай, скажам так, сугучнасці, ці гармоніі, з гэтым агульным полем можа быць дасягнута такая больш-менш устойлівая рэалізацыя ідэалу. Іншымі словамі, ідэал здзяйсняецца толькі тады, калі прыйдзе ў своеасаблівы рэзананс не толькі з ніжэйшымі, энтрапійна-матэрыяльнымі ўзроўнямі агульнай структуры быцця, але і з вышэйшымі, негэнтрапійнымі, інфармацыйна-духоўнымі яе ўзроўнямі, у тым ліку і са структурай структур. Той самы рэзананс, пра які пісаў Леў Гумілёў, тлумачачы ўведзенае ім паняцце пасіянарнасці. Ідэал павінен не толькі падпарадкоўваць ніжэйстаячыя стуктурныя ўзроўні сабе як вышэйшаму ўзроўню, але і сам падпарадкоўвацца яшчэ больш высокім узроўням на чале з іх абсалютным, вярхоўным арыенцірам – Богам. І гэта тут самае галоўнае, бо калі пэўны канкрэтны ідэал і рэалізуецца на нейкім канкрэтным, бліжэйшым да яго вузкім узроўні, нават утварыўшы там адносную гармонію ідэальнага і матэрыяльнага (характэрна, што ў такім кантэксце і гэтыя тэрміны неяк губляюць свой сэнс рэзка процістаячых лагічных палюсоў), усё роўна такая наваўтвораная грамадская сістэма сама не будзе мець дастатковай ўстойлівасці ў акаляючай яе больш шырокай сістэме і вырадзіцца ў сістэму куміраў і ідалаў, што і здаралася не раз у

гісторыі. Самым выразным прыкладам гэтага якраз і з'явілася сумная гісторыя пабудовы сацыялізму ў СССР

Адносна ўвогуле праблемы рэалізацыі ідэалу існуе таксама два процілеглыя пункты погляду. Згодна аднаму, як было раней паказана, ідэал павінен рэалізоўвацца ў форме канкрэтнага гарманічнага адзінства або нават тоеснасці, як было ў Гегеля. Гэта несумненная лагічная крайнасць, якая дастаткова выразна пацвярджаецца гісторыяй хоць бы на прыкладзе ідэалу камуністычнай утопіі. Згодна другому погляду, ідэал, падобна Кантаву катэгарычнаму імператыву, ёсць толькі кірунак руху да ідэалу ці, іншымі словамі, адзін з палюсоў усё таго ж своеасаблівага інфармацыйнага поля, што займае лагічную прастору паміж ідэальным і матэрыяльным палюсамі іерархічнай сістэмы Сусвету. І рэалізавацца тут ідэал можа толькі ў кропцы вельмі няўстойлівай, наадварот, раўнавагі паміж гэтымі ўзаемна далёкімі супрацьстаячымі палюсамі. Чалавек, як здаецца, аказваецца асуджаным лёсам і Богам, на жаль, толькі на другі варыянт.

Вось чаму такі ганебны крах якраз і пацярпеў камунізм марксісцка-ленінскай выпечкі, а яго еўрапейскія паслядоўнікі сацыял-дэмакраты ў большасці сваёй перайшлі на пазіцыі неакантыянства. Камунізм меркаваў збудаваць рай на зямлі, ды яшчэ і ў асобна ўзятай краіне, у варожым процістаянні так званаму капіталістычнаму акружэнню і пры ваяўніча-катэгарычнай адмове ад Бога як ад усеагульнага, абсалютнага арыенціра, ад універсальнай сістэмы каардынат. Зусім як у Бібліі, дзе Д'ябал, спакушаючы Еву, абяцаў ёй таксама зрабіць іх з Адамам роўнымі Богу і гаспадарамі над светам. Атрымалася ж так, што Ева і дагэтуль нараджае дзяцей у муках, а Адам толькі ў поце твару здабывае сабе свой хлеб. Тое ж самае і з гэтай жа, па сутнасці, прычыны адбылося і з няшчасным так званым савецкім народам.

Мы ўжо бачылі, што ў чалавеку ў якасці яго агульнаструктурнага ўзроўня выступае ўсё тая ж рацыянальна-духоўная сацыяльнасць, а пад знакам узроўню агульнаэлементнага – яго пачуццёва-жывёльны, як пісаў Арыстотэль, склад. І таму асноўны кірунак яго імкненняў і галоўная траекторыя яго рэальнага развіцця павінны ляжаць не на нейкай умоўнай гарызанталі паміж мінулым і будучым, якую мы называем прагрэсам і якую, на нашае няшчасце, лічым асноўным нашым каштоўнасным крытэрыем, а на той вертыкалі, што злучае сабой падобна палюсам духоўнае і матэрыяльнае, Бога і нашу грэшную зямлю. Час, як было паказана, рэч дастаткова ўмоўная, і неразумна ператвараць яе ў адзіны крытэрый каштоўнасці жыцця і магчымасці дасканалай яго рэалізацыі, што нярэдка робяць нашы палітыкі. Час і паводле сучаснай фізікі, як мы бачылі, ёсць з'ява вельмі адносная. Так званае наватарства як самамэта паказала сябе найбольш выразна ў мастацкай культуры, ахвяраваўшы дзеля сучаснай брыдоты вечнай гармоніяй і прыгажосцю класічных эпох. У грамадскім быцці, у палітыцы і нават у сваім асабістым жыцці мы таксама абапіраемся сёння толькі на час і ўзрост, імкнучыся замяніць старое новым і паджылы ўзрост фізічна маладым. Характэрна, што адразу ж пасля рэвалюцыі 1917 года маладыя пралетарскія невукі-студэнты гэтак жа выганялі з аўдыторый старых дасведчаных прафесароў – навукоўцаў з сусветнай вядомасцю. Менавіта таму, што яны старыя. Амаль тое ж самае робіцца, на жаль, і сёння. Але, як і ў звыклым жыцці, нешта новае можа аказацца трухлявай дрэннню, так і малады, але неразумны дзеяч – куды дурнейшым за старога мудраца. Тут існуе, думаецца, нават нейкая парадаксальная законамернасць. Нездарма ж у сучасных духоўна здаровых мусульманскіх соцыумах так паважаюць старых-аксакалаў і ствараюць саветы старэйшын. І, наадварот, такі неразумны культ маладой пачуццёвасці ў грамадствах, што хіляцца да свайго сацыяльна-духоўнага ўпадку і прэзідэнты якіх хваляцца сваімі здольнасцямі ў хакеі або ў каратэ. Можна меркаваць, што яны хутка пачнуць адкрыта хваліцца сваімі дасягненнямі і ў сексуальнай дзейнасці. Парадаксальна, але так! Гэта таксама звязана са знаёмай ужо нам сінусаідападобнай лініяй гістарычнага развіцця. Катэгорыі маладосці і старасці ўвогуле ёсць чыста біялагічныя катэгорыі часовасці. Чалавек жа, як мы ўжо ведаем, з'яўляецца дыялектычна супярэчлівым, рухомым адзінствам біялагічнага і сацыяльнага, у якім сацыяльнае арыентуецца на дух і на вечнасць, а біялагічнае – на цела ў яго мімалётна-зменлівай часовасці. У выніку лагічная траекторыя развіцця рэальнага грамадства зусім не супадае з такой жа траекторыяй развіцця біялагічнага, як думаў М.Д.Данілеўскі.

I адзінства, гармонія паміж гэтымі палюсамі павінна хутчэй усяго рэалізавацца не столькі як нейкая канкрэтная, кропкавая тоеснасць двух бліжэйшых прыступак структурнай лесвіцы, а і як пункт агульнай раўнавагі, своесаблівы цэнтр мас або, па выразе прадстаўніка дыялектычнай (ёсць і такая!) тэалогіі Р. Нібура, цэнтр каштоўнаснай роўнавагі дзесьці ў сярэдзіне ўсёй гэтай структурнай лесвіцы быцця, што, падобна біблейскай лесвіцы Якава, злучае матэрыяльную зямлю і ідэальнае неба. Ідэал тады павінен знаходзіцца, так бы мовіць, на небе, і рэалізацыю яго трэба разумець не як вульгарнае нізвядзенне яго на грэшную зямлю, да ўласнага неідэальнага ўзроўню, а як захаванне толькі арыентацыі на яго, захаванне кірунку, у якім трэба рухацца ўверх, да неба, не блытаючы зеніт з надзірам, з кірункам уніз, да грэшнай зямлі[159]. І пры пошуку гэтай канкрэтнай сярэдняй кропкі, кропкі раўнавагі неабходна заўсёды трымаць перад разумовымі вачыма, хоць гэта і цяжка, не нейкі паасобны сацыяльны клас, не левых ці правых, не маладое ці старое пакаленне, а ўвесь народ, нацыю як цэнтральную арганічную ступень неабсяжнага дыяпазону азначанай структурнай лесвіцы, імя якой сацыяльнае быццё, а ў матэматычна-філасофскім ліміце – і Быццё ў абсалютным сэнсе гэтага слова.

Ідэал і рэальнасці сённяшняй Беларусі

Мы разгледзелі праблему ідэалу з самай яе асновы, ab ovo, як гаварылі рымляне, спрабуючы нават стварыць абстрактна-лагічную яе мадэль, хоць такія чыста тэарэтычныя мадэлі ўжо з гётэўскіх часоў лічыліся некаторымі чымсьці шэрым і нецікавым. “Grau, teuer Freund, ist alle Theorie, und grun des Lebens goldner Baum!” (шэрая, дружа, усялякая тэорыя, а зелянее залатое дрэва жыцця) – усклікае ў “Фаусце” Мефістофель, дабрадушна здзекуючыся з беднага вагнерава студыёзуса, шукальніка ісціны. Не будзем забываць, аднак, што Мефістофель у Гётэ – гэта, нягледзячы на пэўную яго сімпатычнасць[160], усё ж такі пасланнік д’ябла, і менавіта таму яго іронія так заўзята скіроўваецца супраць тэорыі. У слове ж “тэорыя” выразна чуецца, хоць там, як здаецца, і іншая этымалогія, грэчаскае слова “Θεοσ”, што азначае “Бог”! Тэарэтычная мадэль, варта яшчэ раз паўтарыць, скарыстоўвалася тут намі не толькі дзеля метафарычнай ілюстратыўнасці, але і як пэўная навуковая, негэнтрапійная па сваёй сутнасці гіпотэза, заслугоўваючая далейшай лагічнай, а то і логіка-матэматычнай распрацоўкі. Зараз перад намі, аднак, стаіць ужо некалькі больш канкрэтная задача, менавіта задача паказаць актуальнасць гэтай праблемы ў сённяшніх канкрэтных гістарычных абставінах і неабходнасць ідэалу як адной з найважнейшых умоў для выхаду нашага грамадства з катастрафічнага крызісу, што ахапіў Рэспубліку Бедарусь сапраўды падобна цемры, у якой ужо няма, здавалася б, прасвету. Таму спусцімся зззяючых чыстым святлом ісціны стратасферна-абстрактных вышыняў метафізікі на нашу смутную, агорнутую цемрай канкрэтную зямлю.

Не сакрэт, як ужо гаварылася ў самым пачатку, што многія палітыкі і палітыкі нават прагрэсіўна-дэмакратычнага кірунку, не кажучы ўжо аб журналістах і нядаўна з’явіўшыхся ў нас у масавым парадку так званых палітолагах[161], не бачаць сёння ў ідэалах ніякай патрэбы.

---

[159] У агульнафіласофскім аспекце гэтая лесвіца выступае перад намі і ў стане агульнага ж дысгарманізму: у гэтым плане мы бачым яго не толькі ў пэўнай супрацьпастаўленасці паміж соцыумам і біётай як нейкай зноў жа агульнай, прынцыповай, скажам так, перавазе сацыяльнага над біялагічным, але і ў гэтак жа іерархічным стане перавагі свету жывёльнага над раслінным, расліннага над неарганічным, а ўнутры гэтай падсістэмы перавагі драпежных жывёл над расліннаеднымі, крышталічнага стану рэчываў — над аморфным і г.д. Што гэта калі не негэнтрапійны працэс у цэлым, не дзеянне таго самага Дарвіна-Максвелава дэмана, пад якім выступае тут вышэйпамянёная экалагічная ніша ці нават сістэма нішаў у ролі актыўна -ідэальнага інструмента сваеасаблівага натуральнага адбору?

[160] Нездарма ж ён прадстаўляецца Фаусту як die Teil von jener Kraft, die stets das Boese will und stets das Gute schaft (часцінка сілы той, што хоць і хоча зла, ды дорыць нам дабро).

[161] Характэрна, што ў палітолагі сёння запісваюцца і многія прафесійныя філасофы як ў Расіі, так і ў Беларусі, дэманструючы тым самым сваю пачцівую гатоўнасць прыслужнічаць, напэўна, не толькі часу і модзе.

Больш таго, часам можна пачуць, што менавіта ў ідэалах і была асноўная прычына нашых няшчасцяў. Альтруістычнаму па духоўнай сваёй прыродзе ідэалу стаў адкрыта процістаўляцца эгаістычны інтарэс, і нядобрыя вынікі гэтага хутка выявіліся, як у таго нябогі, што трапіў з агню ды ў полымя. Перш за ўсё гэта выразілася ў пачварным падзенні духоўнасці, што адразу ж паставіла пад удар усю духоўную культуру грамадства. Замест жаданага адраджэння пачаўся яшчэ больш імклівы распад на ўсіх ўзроўнях соцыуму, пачынаючы з маралі і канчаючы эканомікай. Распад не толькі ў Беларусі, але і на ўсёй прасторы так званага СНД з найбольш выразнай яго формай у Расіі. Ды і ў сусветным маштабе хвалёны прагрэс рэалізоўваўся нягладка. Каб упэўніцца ў гэтым, варта толькі параўнаць змест дзьвюх цесна звязаных паміж сабой кніг: “Мир в 2000 году” Ж. Байнхаўэра і “Вступая в двадцать первый век” П. Кенеды.

Асабліва нечаканым сталася гэта ў галіне эканомікі. Думалі, што прынцып індывідуалізму на месцы таталітарысцкай дзяржаўнасці шляхам шокавай тэрапіі па Бальцаровічу прывядзе да росквіту па крайняй меры матэрыяльна-гаспадарчага жыцця, а на гэтай базе неяк само сабой адродзіцца і тое, што здаўна называлася ў нас духоўнасцю. Чыста марксісцкае, дарэчы, мысленне. Галоўнае, маўляў, каб была эканамічная база, духоўная надбудова ўзнікне ў выніку сама сабой. Атрымалася ж зусім наадварот. На месца камуністычнай партнаменклатуры, бесцырымонна камандаваўшай эканомікай у сваіх эгаістычна-кланавых інтарэсах, дастаткова амаральнай ужо з самага пачатку ў яе асноватворных матэрыялістычных прынцыпах, хоць і прыкрытых фігавым лістком крывадушна-маральнага кодэксу будаўніка камунізму, на гістарычную арэну высунулася бессаромнае рыла такой алігархічна-мафіёзнай структуры, якой і навуковападобнай назвы яшчэ не прыдумана і якая цынічна адкідае не толькі маральны, але і крымінальны кодэкс і ўвогуле закон. Усе гэтыя маўродзі, чубайсы, гусінскія, беразоўскія, хадаркоўскія, абрамовічы і быкавы яшчэ страшней за шчадрынскіх разуваевых, калупаевых і дзеруновых. Чаго варты адзін толькі масавы неплацеж падаткаў, без чаго проста немагчыма існаваць ніякаму цывілізаванаму хоць крыху грамадству і той жа самай рыначнай эканоміцы! Або адкрытая прадажнасць сродкаў масавай інфармацыі, уключаючы нават так званае незалежнае тэлебачанне. Гэта не кажучы ўжо аб выбарах у дзяржаўныя органы крымінальных “аўтарытэтаў” і высокапрафесійных зладзюг. Ды і на чыста эстэтычным, так бы мовіць, узроўні чаго варты, напрыклад, наступны суперцынічны дыялог. Чубайс Абрамовічу: навошта табе Чукотка? Абрамовіч (хітра ўсміхаючыся): чукчаў шкада!

Калі ўжо да так званай перабудовы ва ўладныя структуры праз партыйна-кар’ерысцкае “выдвиженчество” імкнуліся прабрацца як правіла амаральныя асобы, замаскіраваўшыся маральным кодэксам будаўнікоў камунізму, то цяпер яны з цынічным нахабствам лезуць туды ў адкрытую і напралом. Расійская дзяржава сапраўды рызыкуе ператварыцца сёння ў адзіны ўсерасійскі “общак” з крывавымі разборкамі замест закону і тым, што завецца рускім жа словам “беспредел”. Гэта сёння добра паказвае тэлежурналіст Андрэй Караулаў[162] у сваёй праграме “Момант ісціны”. Усё гэта не магло не адбіцца адпаведна і на агульнай ментальнасці рускага народа, што выразна, напрыклад, праявілася хоць бы на здзейсненых расійскім

[162] Але той жа шаноўны Караулаў імгненна мяняе сваю пазіцыю, калі размова пачынае ісці,напрыклад, пра нейкую школьніцу, што паспрабавала пазітыўна ацэньваць Басаева як чачэнскага Робін Гуда, абараняючага свой народ. Ён пачынае размазваць версію, быццам бы яна, узброіўшыся перачынным ножыкам, хацела захапіць свой клас у заложнікі і намякае нават на неабходнасць засадзіць яе ў псіхушку, як у мінулыя часы. З пункту гледжання такой пазіцыі як уласнай сістэмы каардынат, сістэмы, так бы мовіць, толькі расійскіх сацыяльных каштоўнасцей, Караулаў выглядае, магчыма, згодна эйнштйнавай тэорыі адноснасці, і маючым пэўную рацыю. Вось вам і эйнштэйнава тэорыя, што разам з эфірам у прынцыпе адмаўляе і абсалютную сістэму каардынат! Сучасная фізіка, каб не разбурыць канчаткова цэласнасць карціны сусвету, заместа эфіру вымушана прызнаць у той жа ролі, як вядома, паняцце вакуума. А чым жа гуманітарыі заменяць абсалютную каардынатную сістэму маральных каштоўнасцей і ідэалаў начале з самім Госпадам Богам? Таксама маральным вакуумам? Ці не аказваецца тут у філасофскім сэнсе і Эйнштэйн толькі сынам дваццатага веку, прыйшоўшы сам у стан сваеасаблівага лагічна-маральнага рэлятывізму і анархізму, што набыў у нашы дні зусім ужо пачварнае аблічча постмадэрнісцкага цудзішча? А ў Караулава ўсё гэта сапраўды толькі *момант* ісціны і момант вельмі і вельмі адносны.

тэлебачаннем апытаннях тэлегледачоў па праблеме "што нам рабіць з Чачнёй". Рэкамендацый душыць яе сілай было дадзена больш, чым у сем ці восем разоў у параўнанні з рэкамендацыямі даць ёй свабоду. Тое ж самае азначае і нечакана ў свой час рэзкі скачок рэйтынгу У. Пуціна пасля таго, як ён стаў вырашаць чачэнскую праблему толькі жорсткім ваенным метадам, пабяцаўшы "мочить террористов даже в сортирах".

Пра тое ж, як адбілася гэта ўласна на духоўнай культуры, і гаварыць не прыходзіцца. У мінулым філасофія і фундаментальная навука служыла ідэалагічнай зброяй у руках камуністычнай партыі, для якой і ідэалы былі таксама зброяй, але якая ўсё ж такі неяк клапацілася аб тым, каб гэтая зброя знаходзілася ў належным, хоць і нядобра нацэленым парадку. Сённяшнія яе крымінальна-мафіёзныя нашчадкі ні ў якой філасофіі і фундаментальнай навуцы зусім не маюць патрэбы. Ні ідэалы, ні Гегель, ні нават іх колішні кумір Маркс не цікавяць іх ў прынцыпе. Ды і не ведаюць яны ўвогуле, што гэта такое[163]. Прызнаюць яны толькі фізічную сілу, матэрыяльнае багацце, крутое дэтэктыўнае "чтиво" ды фильмы пра мардабоі і секс. Можна ўявіць сабе, у што ператворыцца дзяржава і ўвасобленае ў ёй грамадства праз некаторы час, калі вырасце і ўзмужае цэлае пакаленне маладых палітычных, як хтосьці назваў іх, ваўкоў, што выхоўваюцца сёння ў гэткіх абставінах і на такіх, з дазволу сказаць, "ідэалах"!

Прычын такога сумнага стану рэчаў некалькі, і галоўная з іх – гэта пачаткова нізкі агульнакультурны ўзровень постсавецкага грамадства як у цэлым, так і на сённяшняй фазе яго развіцця, што гэтак сама можна сказаць, на жаль, і пра грамадства беларускае. Або, іншымі словамі, нізкі ўзровень яго сацыялізаванасці. Выразней за ўсё гэта бачыцца ў псіхалагічным аспекце, згодна якому соцыум наогул кіруецца больш эмоцыямі, чым развагай. Логіка ж эмоцый як больш прымітыўная форма мыслення, характэрная хутчэй для біялагічна-жывёльнай прыроды чалавека, чым для яго сацыяльна-духоўнай сутнасці, як правіла, мае рысы менавіта такой вось "чорна-белай" двухзначнай логікі, заснаванай на прынцыпе "або-або". Адсюль і гэткія кіданні ў крайнасці, тыповыя нават для нашых грамадскіх дзеячаў і палітыкаў. Калі раней стаўка рабілася на скасцянела альтруістычныя ідэалы, то цяпер галоўным становіцца жывёльна-эгаістычны інтарэс. Калі была таталітарна-камандная сістэма, то зараз давай нам амаль што поўную анархію на аснове права кулака або нават аўтамата Калашнікава. Калі надта ўжо па-ханжаску ставіліся маральныя патрабаванні і за станам, напрыклад, інтыму сямейнага жыцця з крывадушнай прыдзірлівасцю сачылі ў парткамах, то сёння ў модзе крайняя палавая разбэшчанасць і распуста аж да спроб маральнай рэабілітацыі сексуальнай "групавухі" і гомасексуалізму на старонках і лічачых сябе вельмі прагрэсіўнымі газет (гэтым сумна праславілася, на жаль, і наша "Народная Воля", не кажучы ўжо пра развясёлую "Комсомолку" з яе старанна выконваючай ролю цяперашняй Месаліны Дашай Асламавай). Пра сям'ю ж і пра лёс дзяцей, сярод якіх, напрыклад, стала сірот куды больш, чым у ваенныя часы, і сірот пры менавіта жывых бацьках, – пра гэта амаль ані слова. Больш таго, пачынае пашырацца нешта зусім ужо нечувана-агіднае: выкіданне навародкаў у туалеты і смеццезборнікі. І гэта пры катастрафічным падзенні нараджальнасці, пры якім у перспектыве свеціць ужо і поўнае выміранне народа. Калі ж пішуць што пра людзей старых, дык толькі тое, што яны ўжо ўсе пераважна маразматыкі і што ад іх заўсёды нясе мачой[164]. І гэтак далей і да таго падобнае. Як тут не ўспомніць тыя старажытныя, але так сугучныя сучаснасці радкі Гесіёда?

А што ўжо робіцца ў духоўнай і мастацкай культуры, дык і зусім гаварыць непрыемна. Нават руская праваслаўная царква, гэтая адзіная некалі апора расійскай духоўнасці, стала сёння служыць ужо не столькі Богу, колькі кесару. Аб гэтым сведчаць такія факты, як неасуджэнне крывавай чачэнскай авантуры, дэманстратыўны няўдзел ў пахаванні астанкаў царскай сям'і,

---

[163] Як тут міжвольна не ўспомніць пераказаныя апосталам словы Хрыста: μεδε βαλετε τουσ μαργαριτασ υμον εμπροστεν τον χοιρον (не рассыпайце бісеру вашага перад сьвіннямі).

[164] Калі раней, напрыклад, пэўныя непрыемныя, звязаныя з узроставым склерозам асаблівасці памяці старых навукоўцаў тактоўна называліся прафесарскай рассеянасцю, то цяпер рубяць прама: старэчы маразм!

па-зверску загубленай бальшавікамі. Пахаванне, якое павінна было б сімвалізаваць усеагульнае пакаянне рускага народа перад бязвіннымі ахвярамі сваёй злачынна-бязбожнай бальшавіцкай ментальнасці, пра што сказаць знайшоў словы нават колішні камуніст Барыс Ельцын. Або праведзены хросны ход пад цынічна палітызаваным лозунгам “единения славянства”, тым самым лозунгам, пад якім зараз у Расіі дзейнічае неафашысцкі “Славянскі саюз”. Або выданне ў нас на Беларусі ў духу гэтага апошняга скандальнаславутай антысеміцкай кніжкі “Война по законам подлости” з яе ці не з другой пасля Гітлера адкрытай публікацыяй вядомых “Пратаколаў сіёнскіх мудрацоў”. У мастацтве ж хопіць толькі назваць імёны, напрыклад, расійскага “суперпорочного” па яго ўласным самаазначэнні спевака Барыса Маісеева або рэжысэра Рамана Вікцюка, камічна прэтэндуючага, дарэчы, у сваім эратычна-расслабленым, як у Бердслея, эпігонстве на нейкую надта ўжо сур’ёзную, быццам бы, змястоўнасць, кашчунна спасылаючыся пры гэтым на Бога. Таго самага Вікцюка, што публічна прыпісаў у свой час славутай расійскай паэтэсе Марыне Цвятаевай, гэтай трагічнай мучаніцы бальшавіцкага рэжыму, такое паскуднае сексуальнае збачэнне, як інцэст. Беларускі рэжысэр Б. Луцэнка амаль што ў гэткім жа спачувальна-прыхільным духу інсцэніраваў у Рускім драматычным тэатры як нешта нечувана новае і прагрэсіўнае скандальнавядомага маркіза дэ Сада. Вядомая ўжо нам рускамоўная пісьменніца Святлана Алексіевіч публічна цвердзіць, што ў кожным з нас сядзіць звер, і гэта ёсць самае ў нас каштоўнае. А што вытвараюць сімпатычныя, зрэшты, дзяўчаты з перадачы “Сексуальная рэвалюцыя” маскоўскага Дамскага тэлевізійнага канала ці ўдзельнікі так званага Комэды клаб, дык і гаварыць ужо неяк няёмка!

Усё гэта яшчэ падвойваецца, калі ўлічыць і сітуацыю ў заходняй культуры, таксама перажываючай зараз глыбокі крызіс духоўнасці, што распачаўся яшчэ ў канцы мінулага стагоддзя і пра што пісаў ужо знаёмы нам Б’юкенэн, а яшчэ раней і аўстрыйскі культуролаг В. Краус у сваёй кнізе пра ідэалы і нігілізм. У нашай няшчаснай сітуацыі разбуральны эфект гэткага эмацыянальна-бяздумнага кідання ў крайнасці нават патройваецца, бо дзейнічае і яшчэ адзін такі чорна-белы фактар. Калі раней проста забаранялася раўняцца на “гнілы буржуазны Захад” увогуле, дык цяпер некаторым з нас гэты самы Захад уяўляецца, як для мусульманіна-фундаменталіста, жаданай Мекай. І гэта тады, калі ўжо і там, на Захадзе, разумныя людзі пачынаюць усвядомліваць уласную крызісную сітуацыю і настойліва шукаюць выхаду з яе якраз праз ідэалы і ідэалы менавіта духоўна-грамадскія. Не кажучы ўжо пра каталіцкую царкву і яе філасофскую думку, увасобленую яшчэ ў колішняй энцыкліцы “Rerum novarum” папы Льва XIII і філасофіі неатамізму (яшчэ М. Бярдзяеў, напрыклад, пісаў, што неатамізм, можа быць, адзінае філасофскае вучэнне ў сучаснай Францыі, якое верыць у быццё і ведае, за якую рэальнасць яно змагаецца! (14). Красамоўным прыкладам гэтага могуць служыць і выдатныя творы пратэстанцкіх філосафаў і эканамістаў, пачынаючы з вядомых нам М. Вебера, В. Зомбарта і Ф. Брадэля. А ў зусім ужо нядаўняй кнізе амэрыканскага тэолага Майкла Новака пад характэрным загалоўкам “Дух дэмакратычнага капіталізму”, выдадзенай, дарэчы, у нас у Беларусі, ёсць нават цэлы вялікі раздел прысвечаны ідэалу, які там так і называецца: “Ідэалы дэмакратычнага капіталізму”!

У гэтым своеасаблівым сённяшнім прыярытэце эканамічнай праблематыкі, які ўжо сам па сабе выразна характарызуе агульны сацыяльна-культурны ўпадак нашага грамадства, крыецца яшчэ адзін саўдзельны фактар, менавіта тое, што можна было б умоўна назваць марксісцкай традыцыяй. Мы сапраўды ўсе выйшлі, як ужо было сказана ў пачатку, з вузкага марксавага шыняля, і таму не дзіва, што нашы вядучыя палітыкі нават дэмакратычнага напрамку толькі і гавораць што пра эканоміку, міжвольна нагадваючы сабой камуністаў, якія таксама цвердзілі з камічнай напышлівасцю, што “нам нужно прежде всего накормить народ”. Быццам народ – гэта нейкае быдла, якое толькі і ведае, што вішчэць у хляве, калі яго не накормяць таварышы з партнаменклатуры. Тыя самыя таварышы, якія зусім нядрэнна самі карміліся і кормяцца цяпер за кошт гэтага няшчаснага народа, трымаючы яго самога вечна ў напаўгалодным стане. Усе мы вучыліся выключна па марксісцка-ленінскіх падручніках, згодна якім эканоміка з’яўляецца базай соцыуму, а духоўнасць ёсць усяго толькі сціплая, пасіўная, па сутнасці сваёй, надбудова гэтай базы, падобная на мух пры катлеце, як пра тое выказаўся неяк

В.В.Пуцін, маючы на ўвазе няшчасную Беларусь. У сваёй марксісцкай абмежаванасці і міжвольным агульным невуцтве мы наіўна думаем, што і сённяшняе матэрыяльнае багацце Захаду здабыта пад уплывам толькі цялесна-матэрыяльных патрэб чалавека, кіруючыся толькі эгаістычна-пачуццёвай індывідуальнай выгадай, каб не сказаць, нажывай. Пра тое ж, што, напрыклад, яшчэ тым жа Максам Веберам была даказана вядучая роля этыкі і менавіта этыкі рэлігійнай у працэсе стварэння гэтага багацця, а Жакам Марытэнам жорстка крытыкуецца і сам гэты бяздушна-багаты стан заходняга грамадства і яго культуры ўвогуле, пра гэта мы, як кажуць расіяне, і “слыхом не слыхали”. Больш таго, некаторыя нашы журналісты, што называюць сябе палітолагамі, у сваім непахвальна самаўпэўненым невуцтве дазваляюць сабе часам пісаць пра ролю этычнага пачатку ў эканоміцы ў здзекліва-іранічнай форме, што мы, маўляў, гэта ўжо праходзілі ў нядаўнія сацыялістычныя часы. Або, што ўжо, напэўна, самае смешнае, прыпісваюць вынаходніцтва выразу “рыначны сацыялізм” прэзідэнту Лукашэнку, не падазраючы, што гэта самае звычайнае паняцце ў сучаснай палітэканоміі і што існуе нават хрысціянскі сацыялізм, пра што пішацца нават у кніжках, выдадзеных нядаўна на Беларусі і на беларускай жа мове (55).

Зрэшты, таму ёсць і пэўная прычына. Так званая сацыялістычная этыка і адпаведныя ёй ідэалы сапраўды вельмі моцна спрычыніліся да агульнага крызісу, што мы перажываем сёння. Будучы арганічнай часткай марксісцкага матэрыялістычна-атэістычнага светапогляду, сацыялістычная, і тым болей камуністычная этыка і яе ідэалы абапіраліся не на сапраўдную духоўнасць, а на яе матэрыяльную форму, на яе, так бы мовіць, матэрыялізаваны варыянт у выглядзе спачатку дыктатуры пралетарыяту, а затым, хоць ад слова “дыктатура” і адмовіліся пазней, дзяржавы, дыктатарскі характар якой застаўся па сутнасці тым жа самым з амаль што ваеннага тыпу адзінаначаллем (успомнім захаваны аж да гэтага часу тэрмін “загад” у нашым штодзённым афіцыйным справаводстве!), з кіраўнічаю роллю адзінай жа партыі і поўнай адсутнасцю індывідуальнай свабоды як у палітычным, так і ў эканамічным жыцці. Так дасціпна высмеяны яшчэ ў дарэвалюцыйныя часы Казьмой Прутковым “Проект о введении единомыслия в России” быў амаль што поўнасцю рэалізаваны ў Савецкім Саюзе ў форме марксісцка-ленінскай ідэалогіі. А ў палітычным, як і наогул у духоўным жыцці савецкага грамадства, устанавіліся жахліва-шэрая аднастайнасць, застой і фактычная бездухоўнасць. Страціўшы веру ў камуністычныя ідалы, а заадно з імі і ў сапраўдныя ідэалы, людзі сталі жыць кожны толькі для сябе, хутка пагразшы ў разбэшчанасці, п’янстве і крадзяжы.

Тое ж самае стала і ў сферы эканомікі. Планы як зусім нармальная форма рэалізацыі пэўных ідэй і ідэалаў, што ў звычайных умовах з’яўляюцца наймагутнейшым творчым фактарам прагрэсу ва ўсіх відах дзейнасці і шырока скарыстоўваюцца нават у чыста капіталістычных краінах, набылі тут пераважна палачны матэрыяльна-прымусовы характар і хутка з хоць і нядобрага, але стымулу ператварыліся ў жахлівыя тармазы вытворчасці і ўсяго эканамічнага жыцця. Больш таго, яны неяк надта ўжо хутка ператварыліся ў хітры сродак для афіцыйнай наменклатуры выгодна ўладкоўваць свае асабістыя справункі пад маркай розных спецпакетаў, лечкамісій, дзяржаўных дач і да т. п. Колькі страчана было творчых ідэй, вынаходніцтваў і рацыяналізатарскіх прапаноў толькі з-за таго, што яны супярэчылі, быццам бы, раз і назаўсёды прынятым дзяржаўным планам, а на справе толькі непакоілі бяздзейных і бяздарных чыноўнікаў і парткіраўнікоў! Колькі загублена ў выніку гэтага творчых, маладых, таленавітых галоў!

Сама эканоміка ў цэлым пад уплывам так няправільна разуметых ідэалаў, нацэленых толькі на матэрыяльную вытворчасць, і толькі пасля ўжо на спажыванне, сама атрымала фальшывы, нежыццяздольны характар. Пры рэалізацыі такіх ідэалаў стаўка рабілася пераважна на матэрыяльную сілу, развівалася галоўным чынам цяжкая прамысловасць як база ваеннай вытворчасці, якая крывадушна называлася абароннай, і развівалася за кошт лёгкай прамысловасці і сельскай гаспадаркі. Віктар Сувораў, былы савецкі шпіён, што пазней стаў пісьменнікам, сапраўды з прафесійна спецыфічным майстэрствам паказаў, што ўжо з самага пачатку ўся эканоміка Савецкага Саюза была накіравана на падрыхтоўку чыста сілавога заваявання свету пад маркай сусветнай рэвалюцыі. Гэтаму ж была падпарадкавана і эканоміка

саюзных рэспублік з усёй іх матэрыяльнай культурай. Туркменістан, напрыклад, быў ператвораны ў рэгіён вытворчасці выключна бавоўны для ўсяго Саюза, а Беларусь – пераважна ў яго механазборачны цэх. Рабілася гэта, нікольki не ўлічваючы ні іх гістарычныя традыцыі, ні ўвогуле іх нацыянальную культуру. І кіраўніцтва азначаных рэспублік не толькі не бачыла тут нічога дрэннага, але і ганарылася гэтым, як гэта можна назіраць на Беларусі і сёння! Зразумела, што пры першай жа спробе пераходу на рэйкі рыначнай гаспадаркі, якая будуецца пераважна на попыце і спажыванні, у Расіі і краінах так званага СНД наступіў катастрафічны крызіс. Знявечаная камандай і драбязгова назойлівай планавасцю эканоміка аказалася няздольнай ні збываць сваю прадукцыю за мяжой, ні самастойна здавальняць уласны народны попыт і спажыванне. Падобна жывой істоце, змушанай доўга карыстацца жорсткімі планава-дзяржаўнымі мыліцамі, яна аказалася няздольнай хадзіць самастойна, калі яе нечакана паставілі на ўласныя натуральныя рыначныя ногі.

Балюча расчараваўшыся ў сацыялістычнай эканоміцы, што будавалася на гэткіх, з дазволу сказаць, ідэалах і прынцыпах, мы, аднак, зноў з неабальшавіцкім запалам кідаемся сёння ў процілеглую крайнасць. Лічым наіўна, што калі гэтак падвялі нас азначаныя ідэалы, то тады толькі эгаістычны жывёльна-пачуццёвы інстынкт дасць нам неабходны творчы імпэт, забыўшыся на тое, што імпэт гэты заўсёды вядзе ўніз, да панавання цэнтрабежных сіл і канчатковага хаосу. Нацярпеўшыся ад груvастка нязручных хадуляў фальшывых ідэалаў, некаторыя гатовы зусім ужо па-жывёльнаму апусціцца на ўсе цалкам безідэальныя чатыры нагі. Чалавек, як мы ўжо бачылі, па адной сваёй грахоўнай, антынамічна раздвоенай прыродзе не здольны да стварэння канкрэтнага раю на зямлі і не можа спалучыць ў сабе адначасова вытворчасць і спажыванне, сацыяльнае і жывёльнае, духоўнасць і матэрыяльнасць у абсалютнай тоеснасці і гармоніі. Зрэшты, С. Булгакаў у сваёй знакамітай “Філасофіі гаспадаркі” якраз і лічыў гэта нормай адносна, па крайняй меры, вытворчасці і спажывання, як з’яўляецца нормай немагчымасць адначасовага ўдыху і выдыху. Мы з той жа самай перыядычнасцю і з той жа метафарай сустракаліся раней і на куды больш абстрактным узроўні, абмяркоўваючы ўзаемаадносіны паміж ідэальным і матэрыяльным увогуле.

Сапраўды, калі спыняецца дыханне, спыняецца і жыццё. Чалавек можа толькі ў працэсе бесканечнай апраксімацыі імкнуцца да такой гармоніі як да пункту раўнавагі ў пастаянным хістанні і ваганні паміж процілеглымі палюсамі ў пераменлівай лагічнай прасторы свайго рэальнага быцця. Але ў гэтым ваганні-хістанні маецца свая заканамернасць і цвёрды парадак. Падобна сардэчнай або дыхальнай рытміцы, актыўна-творчы кірунак уверх, да ўдыху заўсёды рэалізуецца пры дапамозе рацыянальнага пачатку як інфармацыйна-духоўнага фактару, і ён заўсёды характэрны, як мы ўжо ведаем, для фазы пад’ёму грамадства як цэласнай сістэмы. Кірунак жа ўніз, да выдыху – гэта фаза ўпадку і пераходу да стану не чалавечага грамадства, а ў канечным выніку жывёльнага статку. У больш канкрэтнай жа форме гэтая перыядычнасць выступае ў ходзе чаргавання працэсаў вытворчасці і спажывання, якія Булгакаў і параўноўваў з памянёнымі ўдыхам і выдыхам. Дарэчы, і самі гэтыя працэсы ў сваю чаргу выразна звязваюцца з суадносінамі паміж рацыянальна-сацыяльным і пачуццёва-жывёльным. У акце вытворчасці актыўную ролю адыгрывае розум, у акце ж спажывання – пачуццё. Творчы акт патрабуе напружання, у спажыванні ж наступае спакуслівa-салодкае расслабленне. Дарэчы, і ў самой матэрыяльнай культуры працэс вытворчасці і працэс спажывання раздзелены, вялікім адрэзкам часу паміж момантам, калі толькі пачаў вытварацца пэўны прадукт, і прыемным імгненнем яго спажывання. У гэтым якраз і сэнс вядомай ужо нам канцэпцыі “сінусаідальнай лініі” развіцця і гісторыі чалавечага грамадства, калі на фазе яго станаўлення пераважае ідэальнае, а на фазе ўпадку – матэрыяльнае. Так увогуле існуе і развіваецца, так “дыхае”, як мы бачылі, у цэлым увесь Сусвет. Нездарма ж мы сустракалі такое “дыханне” ў стараіндыйскай Рыгведзе і ў старажытных кітайцаў. У апошніх, напрыклад, уся гісторыя культуры, асабліва культуры духоўнай, так і працякала як бы гушкаючыся паміж аб’ектыўным канфуцыянствам і суб’ектыўным даасізмам, дзесьці толькі праходзячы стан азначанай раўнавагі. А нам заўсёды хацелася, каб гэтае імгненне раўнавагі спынілася навечна.

Гэтак жа рэалізуецца, дарэчы, і індывідуальнае жыццё чалавека. Нездарма ж яшчэ Арыстотэль гаварыў, што рытм наогул уласцівы прыродзе чалавека. Нават калі мы збіраемся збудаваць, напрыклад, звычайную дачу ці дом, нам прыходзіцца спачатку напружваць свой розум і волю, абмяжоўваючы матэрыяльнае спажыванне, каб пазней ужо задаволіць і пачуццёва-матэрыяльныя патрэбы. Але варта толькі пачаць са спажывання, прамотваючы нялёгка нажытое, разарэнне і ўпадак забяспечаны абавязкова. Таму ідэал спажывання – і так і гэтак не наш пакуль што ідэал, а тым болей, скажам так, ідэал асабістай бязмежнай нажывы. Ды і ў прынцыпе ідэалам такое не можа называцца па чыста ўжо лагічнай сваёй прыродзе.

Таму і на Захадзе, як мы бачылі, сёння паступова распачынаюцца актыўныя пошукі сапраўдных, творчых духоўных ідэалаў і імкненне рэалізоўваць іх у стане гэткай вось рухомай, плюралістычнай, паводле выразу М.Новака, роўнавагі-балансу паміж матэрыяй і духам, асобай і соцыумам як крайнімі, дыялектычна процілеглымі палюсамі сістэмы. Даўно ўжо вядуцца там, напрыклад, заўзятыя дыскусіі паміж кейнсіянцамі і фрыдманістамі ў сферы эканомікі, і дыскусіі менавіта нацэленыя на адшуканне разумнага рухомага сінтэзу гэтых дзвюх процілеглых, здавалася б, канцэпцый дзяржаўнасці і свабоднага рынку. Актыўна ўдзельнічаюць у гэтых дыскусіях і філосафы, пратэстанты ў асаблівасці. Пачынаюцца такія ж пошукі і ў сферы мастацтва, гэтай найбольш, можа, пацярпеўшай ад агульна-абсурдысцкага крызісу сферы заходняй культуры ў абставінах, як піша Томас Одэн, мадэрнісцкага і постмадэрнісцкага шавінізму.

Цікава пры гэтым, што пошукі тыя ідуць не шляхам адраджэння традыцыйна-абсалютнага ідэалу прыгажосці-гармоніі, увасобленага ў нейкім тоесна-цэласным, канкрэтным прадмеце ці вобразе, як гэта рабілася звычайна ў класічнай мінуласці, падобнай веку Перыкла або Высокага Рэнесансу. Таму і дасягненні іх былі такімі кароткімі ці, тым болей, штучна-гвалтоўным чынам дасягнутымі ў мастацтве сацрэалізму, дзе ніякай рэальнай гармоніі не існавала наогул. Пошукі гэтыя ідуць на сённяшнім Захадзе ў кірунку дасягнення не кропкавай, а агульнай, сумарнай, так бы мовіць, расцягнутай у прасторы і часе раўнавагі паміж крайнасцямі жыцця, як, напрыклад, у амерыканскім фільме “Курынае ранча”, дзе апісваецца такое своеасабліва-гарманічнае, хоць і вельмі рухомае, скажам так, суіснаванне паміж надта сур”ёзным гарадскім маралістам-шэрыфам і вясёлымі, сімпатычнымі прастытуткамі, супрацоўніцамі бардэля па суседстве. Або ў італьянскім фільме “Злодзей”, што дабрадушна апавядае пра жыццё і зусім нехрысціянскія “подзвігі” таго самага злодзея, які быў укрыжаваны побач з Хрыстом і якога, нягледзячы на гэта, Хрыстос абяцае забраць з сабой у рай. Увогуле, калі ўспомніць адносна даўнюю ўжо работу Р. Нібура “Хрыстос і культура”, усё большую і большую ўвагу на Захадзе побач з крайнімі формамі пачуццёва-матэрыяльнага бяздумнага прагматызму пачынае прыцягваць сёння асоба Хрыста і яго вучэнне як магчымы, хоць і вельмі няпросты правобраз грамадскага ідэалу. Нават і ў эканоміцы, як мы ўжо бачылі, узнікаюць цікавыя спробы выкарыстання евангельскіх ідэй і матываў, прыкладам чаго можа служыць той жа пратэстанцкі святар-эканаміст Майкл Новак з яго “духам дэмакратычнага капіталізму” або Рычард Нейгауз, аўтар гэтак жа вядомай сёння кнігі “Бізнес і Евангелле” з вельмі характэрным падзагалоўкам: “выклік хрысціяніну-капіталісту”. Характэрна таксама, што і сама рэлігія як чыстая духоўнасць пачынае са свайго боку імкнуцца да збліжэння з зямным, матэрыяльным жыццём, узяць хоць бы амерыканскую “тэалогію смерці Бога” (амерыканскі тэолаг Х. Кокс у сваёй манаграфіі пра цяперашнюю царкву разглядае нават рок-музыку і сучасны заходні секс у аспекце магчымасці скарыстання ўсяго гэтага ў царкве!). Праўда, калі паслядоўна стасаваць да гэтага вышэйрагледжаную “логіку бязмена”, то прыходзіцца ацэньваць такую раўнавагу ўжо не як прыгожае (гармонія ідэальнага і матэрыяльнага), а наадварот, як цалкам брыдкае, дзе азначаныя процілеглыя палюсы знаходзяцца ўжо ў стане поўнага, хоць і таксама па-свойму, як у тэрмадынаміцы, ураўнаважанага супрацьстаяння (напрыклад, эклектыка ў мастацтве, якую непрыкметна пачынае апраўдваць і ўзвялічваць постмадэрнізм, гэтая, як яго акрэслівае Артур Пікак, чаша з атрутай!). Гэта тая самая раўнавага, што ў эстэтыцы адпавядае катэгорыі брыдоты, а ў тэрмадынаміцы азначаецца як поўная энтрапія сістэмы і якая ёсць не што іншае, як яе смерць. Прыгажосць як верхні, дадатны ліміт жыцця, дзе дасягаецца, нарэшце, так доўга

шуканае хоць і такое кароткае (успомнім гётэва verweile doch, du bist so schoën!), шчаслівае супакаеннне. І брыдота як смерць, як таксама супакаенне, але ўжо вечнае і такое непажаданае і жахлівае. Тут дзесьці нечакана, дарэчы, знаходзім і вядомы канец гісторыі, што так шматнадзейна прадказваўся Фукуямай. Сюды ж прыходзяць і зусім ужо сённяшнія прыхільнікі рэабілітацыі хаосу з усімі іх дзіўнымі атрактарамі і неверагоднымі фракталамі. А некаторыя схільныя дык і само хрысціянства з яго абсалютызаваным імі прынцыпам усеагульнага даравання прыплесці сюды, як гэта ледзь не атрымалася ў таго ж самага А. Пікака, які лічыць, што перыяд постмадэрнізму ў сілу свайго эклектычнага ўседазволу аблегчыў стан хрысціянскай тэалогіі, хоць і папярэджвае, што гэта на справе ёсць чаша з атрутай (120, 47). Як гэта ўсё не проста!

Зрэшты, і ў адносінах саміх паняццяў капіталізму і сацыялізму назіраецца гэткая ж тэндэнцыя да збліжэння, пачынаючы з вядомых выступленняў акадэміка Сахарава. Ды і намнога раней Карл Каўцкі вызначаў сацыялізм як нешта падобнае ультраімперыялізму. Гэта толькі ваяўнічая чорна-белая логіка эмоцый імкнецца іх супрацьпаставіць, як гэта было ў XIX стагоддзі ў часы ўзнікнення марксізму на аснове вельмі тады абвостранай класавай нянавісці і барацьбы, што наклала на марксізм тыя самыя радзімыя плямы, якія загубілі яго самаго і пра якія не раз ужо тут гаварылася. Дакладна такую ж адмоўна-эмацыянальную ролю жупела адыгрывае сёння слова “сацыялізм”, што таксама зусім зразумела, калі ўспомніць усю горыч расчараванняў і бедаў, што спасцiглі наш народ пры сістэме пад гэтай назвай.

Але ж быў і так званы сацыялізм з чалавечым тварам, пра які марылі аўтары “пражскай вясны”, у свой час задушанай маскоўскімі танкамі. Быў югаслаўскі дэмакратычны сацыялізм з рабочымі саветамі і дэмакратычна-рыначнай па сутнасці сваёй эканомікай (менавіта яго аўтары вядомага сёння падручніка “Эканомікс” Мак-Конэл і Бру называюць рыначным сацыялізмам!), на што, дарэчы, як на адзіна магчымую тады перспектыву арыентаваліся некалі і многія прадстаўнікі беларускай дысідэнцтвуючай інтэлігенцыі, у тым ліку і аўтар гэтых радкоў[165]. Быў

[165] Зрэшты, і да гэтага часу я не магу поўнасцю расстацца з гэтай сваёй даўняй сімпатыяй. Сённяшняя нянавісць увогуле да слова “сацыялізм” мае не столькі сацыякультурны, лагічны, колькі палітычны і ў аснове сваёй эмацыянальны сэнс, і тлумачыцца ён зноў жа не столькі лагічнымі довадамі, колькі непрыемнымі эмацыянальнымі ўражаннямі ад таго, што было перажыта пры сацыялізме, асабліва на тэрыторыі былога СССР. Эмацыянальныя, аднак, ўражанні і базіраваныя на іх выказванні, хоць і бываюць у пачатку вельмі вострымі, асабліва ў перыяды рэвалюцый ці ваенных канфліктаў (успомнім сіманаўскі верш “Убей немца!”), але паступова губляюць сваю, асабліва калі яна адмоўная, вастрыню і замяняюцца цвярозай, спакойнай логікай. Так і ў нас сёння словы “сацыялізм” і “савецкі” сталі амаль што лаянкай, у той час, як усе мы, колішнія прамыя ці ўскосныя савецкія дысідэнты, толькі і марылі што пра рабочыя саветы ды сацыялізм з чалавечым, як тады гаварылася, тварам. Аўтару гэтых радкоў самому давялося любавацца ў пачатку 60-х гадоў сталіцай Чэхаславакіі, якая тады толькі і вядомая была, як zlata Praha і ў якой пад кіраўніцтвам Дубчака безумоўна мог бы рэалізавацца і больш-менш прыстойны такі сацыялізм з чалавечым тварам, калі б ён не быў задушаны савецкімі танкамі (страшна сёння бачыць цяперашнюю свабодную, як гавораць цяпер, капіталістычную Прагу, што за якіх не будзь пяць дзесяткаў гадоў ператварылася, згодна сведчанню англійскага журналіста з тэлеканалу Dyscavery, у адзін з самых збраднячых (toughest) гарадоў свету (!), дзе пануе бандыцкая мафія, квітнее гандаль жаночым целам і ажно ўрадавага ўзроўню дасягае агульная каруптаванасць). Але ў той жа Еўропе і дагэтуль існуюць сур’ёзныя сацыял-дэмакратычныя рухі, а ў Кітаі дык будуецца і сацыялізм вельмі блізкі да чэшска-югаслаўскага тыпу. І сацыялізм гэты, як быццам, пагражае ў недалёкім будучым нават адціснуць на другое мейсца па вытворчасці і спажыванню славутыя Злучаныя Штаты Амерыкі. У Расіі спроба пабудовы сацыялізма, як вядома, правалілася з-за агульнай негатовасці народаў яго будаваць і з-за традыцыйна імперскай мэнтальнасці вядучай нацыі, што ўсё разам і прывяло савецка-расійскі “развитой социализм“ спачатку да няшчаднай сляпой дыктатуры, а затым ужо і ў агульны сацыяльны тупік.

Тое ж зрабілася і з нашай колішняй любіміцай Югаславіяй Ціта, нават не гледзячы на ў прынцыпе правільную філасофію яе дзяржаўнага развіцця, рыначны характар яе сацыялізму, і тадышнія агульны росквіт гаспадаркі і высокі ўвогуле ўзровень жыцця народу, дасягнутыя менавіта дзякуючы такой філасофіі. Бо і там засталіся існаваць нацыянальныя супярэчнасці і праблемы, звязаныя з утапічна-палачнымым характарам разумення ідэалаў інтэрныяналізму, з чым не змог справіцца нават кіраўнік такога масштабу і калібру, як Іёсіп Броз Ціта, і што не толькі застапарыла яе далейшае пазітыўнае сацыяльнае развіццё, але і прымусіла пасля яго смерці зусім разваліцца. Немцы ж Германіі 30-х гадоў паспрабавалі было, наадварот, пабудаваць толькі чысты нацыянал-сацыялізм, але ўсе мы ведаем, якім жахам абярнулася гэта, хоць і процілеглая, але таксама зусім ужо пагібельная крайнасць. Аднак, і з чыстым капіталізмам гэтак жа, як у суседняй Расіі ці той жа, як мы толькі што

хрысціянскі сацыялізм Ю. Мольтмана, пра які з сімпатыяй піша М. Новак, а яшчэ раней пра такі ж сацыялізм пісаў і расійскі філосаф, эканаміст і тэолаг Сяргей Булгакаў. Была нават тэалогія вызвалення, што ў сваёй страснай крытыцы лацінаамерыканскай рэчаіснасці прапаведавала погляды, падобныя ўжо і на сацыялізм ваяўніча-марксісцкага, бальшавіцкага тыпу. Вельмі спагадліва пісаў пра такі ачалавечаны сацыялізм, параўноўваючы яго з капіталізмам, і той жа І. Шумпетэр у сваёй вядомай манаграфіі "Капіталізм, сацыялізм і дэмакратыя", які ўжо ні ў якім разе не стаяў на камуністычных пазіцыях і іх марксісцка-ленінскай аснове. А Ф. Фукуяма дык увогуле лічыў, што такое не столькі паяднанне, колькі ўраўнаважванне гэтых двух сацыяльных кірункаў адбываецца ўжо на нашых вачах у вобразе ліберальнага агульначалавечага ўрада і што, больш таго, сама гісторыя шчасліва падыйшла да свайго канца, дасягнуўшы амаль што зусім па Гегелю ўсеагульналіберальнай гармоніі. Але з той прынцыповай усё ж такі розніцай, што гэта не гегелеўская злітная, арганічная гармонія-тоеснасць, а ўсяго толькі знешнемеханічная раўнавага далёка адстаячых адзін ад другога процілеглых палюсоў, як на тым жа раўнаплечым бязмене. Раўнавага, як толькі што мы бачылі, зноў такі аб'ектыўна адпавядаючая эстэтычным катэгорыям эклектыкі і брыдоты.

Яшчэ Спіноза, аднак, падкрэсліваў некалі, што перш чым плакаць або смяяцца, трэба разумець. Асабліва ж разумець трэба перш чым ненавідзець. Так і тут мы не павінны паддавацца эмоцыям, а з халоднай галавой увесь час памятаць залатое правіла дыялектыкі, што ісціна ўвогуле хаваецца не толькі ў задзірыста-запальчывым "або-або", якое можа быць толькі сродкам, а і ў цвярозым, спакойным "і-і", іграючым ролю мэты. І гэтае "і-і" якраз і спрабуе, хоць і не без пакутлівай складанасці, у гэткім збліжэнні і ўзаемадапаўненні абедзвюх, здавалася б, так непрымірымых супрацьлегласцей, дасягнуць ужо знаёмага нам стану гармоніі або хоць бы цеснай раўнавагі[166]. Пры гэтым зноў такі памятаючы ўсё, што было сказана вышэй пра цяжкасці дасягнення такой гарманічнай раўнавагі і пра тое, што раней было ахарактарызавана тут як своеасаблівае "правіла бязмена", згодна якому сіметрычнае раўнаплечча "і-і" ўзнікае толькі ў строга акрэслены сярэдні перыяд развіцця сістэмы, менавіта на фазе яе квітнення ці, гаворачы словамі Шпенглера, улетку. Блізкае ж да катэгарычнасці "або-або" – толькі ранняй вясной ці позняй восенню, г. зн., на крайніх фазах нараджэння ці гібелі сістэмы. Гэта выдатна дастасоўваецца да вядомай ужо нам канцэпцыі "сінусаідальнага" развіцця грамадства і само па сабе ўяўляе, як ужо гаварылася, вельмі цікавую і плённую як для культуралогіі, так і ўвогуле для філасофіі лагічную праблему[167]. Тут, аднак, скажам толькі, што

бачылі, Празе, нічога не выйшла. У гэткай сітуацыі таксама трэба шукаць менавіта вядомую ўжо нам сярэдзіну як адзінства дыялектычных процілегласцей. І застаецца толькі чакаць, ці знойдуць, напрыклад, кітайскія таварышы гэтую сакраментальную сярэдзіну, хоць Кітай якраз і называе сябе сярэдзінным царствам (Чжун Го). Чакаць, зноў такі абавязкова ўлічваючы, што Кітай таксама мае вельмі даўнія менавіта імперскія традыцыі (успомнім хоць бы таго ж Цынь Шы Хуандзі, будаўніка Вялікай кітайскай сцяны, гэтай старажытнай прадвесніцы «великих строек коммунизма»). І ён, Кітай, таксама вельмі шматнацыянальны з значнай наяўнасцю вялікаханьскага шавінізму. Сённяшні ж яго пад'ём ёсць, думаецца, па сваёй сацыяльнай прыродзе толькі аналогія колішняму НЭП'у і яго часоваму ўзлёту ў савецкай Расіі, і ўсе мы ведаем, чым той НЭП там закончыўся. Ісціна тут таксама дзесьці пасярэдку паміж капіталізмам і сацыялізмам, як пісалі некалі Шумпетэр і Сахараў.

Толькі па канечнаму выніку гэтай барацьбы супярэчнасцей мы і даведаемся, нарэшце, хто з найвялікшых філосафаў чалавецтва, як ужо гаварылася, меў тут увогуле рацыю: Гегель, калі пісаў пра магчымасць рэалізацыі ідэалу цераз тоеснасць супярэчнасцей а, значыць, і магчымасць гармоніі і шчасця на зямлі, альбо Кант, што лічыў усё гэта толькі невырашальнай антыноміяй, фактычна вядучай да гора і ўсеагульнага хаосу на гэтай нешчаслівай планеце. У плане ж практычна-прыкладной, скажам так, палітыкі і раней і цяпер для мяне асабіста застаецца хоць бы і не вельмі ўдалы, але востра цікавы і цяпер менавіта югаслаўскі вопыт пазітыўнага рашэння гэтай праблемы. Вопыт, няхай сабе і называны рынкавым сацыялізмам. І аб'ядноўваць яго з аналагічным бальшавіцка-маскоўскім вопытам, кіруючыся банальнай чорнабелай логікай і мажучы яго адпаведна ж толькі чорнаю фарбаю, было б сёння проста глупотай.

[166] Тут, зрэшты, з-за гэтай прыкрай мачымасці зблытвання з эклектыкай, як убачым, і грубаватая аналогія з бязменам мала дапамагае, не будучы ў стане замяніць нам куды больш строгага матэматычнага аналізу з яго паняццямі вытворнай, дыферэнцыялу і інтэгралу, патрабуючага, аднак, ўжо прафесійна матэматычнага падыходу.

[167] Менавіта яна ляжыць у аснове азначанай сінусаідальнай формы графіка працэсу развіцця культуры, выступаючы ў сваёй поўнай форме як такая агульная форма дыялектычнай логікі, якая аб'ядноўвае сабой у адзінае цэлае логікі Арыстотэля і Гегеля. І менавіта нераспрацаванасць такой логікі і тым болей няведанне яе

гегелеў тэзіс, што ісціна заўсёды павінна быць канкрэтнай, канкрэтнай не толькі ў прасторы, але і ў часе, мае вельмі глыбокі і дакладны сэнс. І ў гэтым жа сэнсе трэба разумець і ацэньваць сучасны стан беларускага грамадства.

Можа здацца, на першы погляд, што на Беларусі сёння якраз і здзяйсняецца гэткае гарманічнае "і-і" грамадскага і асабістага, дзяржавы і рынку, планавасці і прыватнай ініцыятывы, сацыялізму і рынку. Нават створана, быццам бы, адпаведнае паняцце рыначнага сацыялізму, (якое, як ужо было сказана, з'явілася не выдумкай прэзідэнта Лукашэнкі, як лічаць некаторыя нашы не вельмі палітычна пісьменныя палітолагі, а існуе ў рэальнасці і ўжо адносна даўно, калі зверыцца і з вядомай "Гісторыяй эканамічнай думкі" А. Дэні, выдадзенай у нас у Беларусі на беларускай жа мове, або заглянуць у вышэйпамянёны падручнік Мак-Конэла і Бру). Аднак, было б вялікай і трагічнай памылкай прыняць усё гэта за праўду. Той самы катастрафічны крызіс, што ахапіў Расію з-за неразумнага кідання яе палітыкаў з крайнасці ў крайнасць пры захаванні ля ўлады ўсё тых жа кіруючых наменклатурна-партыйных бонзаў, прывёў да горкага расчаравання народных мас адносна сацыяльна-эканамічных рэформаў і стыхійнага росту жадання вярнуць назад хоць бы тое, што было раней. Масы гэтыя хочуць вярнуцца назад у турэмныя сцены, дзе, як гаворыць герой аднаго з расійскіх фільмаў, рэгулярна даецца які-ніякі, але суп. Гэтым і пачынаюць сёння актыўна карыстацца камуністы, ужо свядома і мэтанакіравана плануючы павярнуць кола гісторыі назад і адрадзіць савецкую імперыю з усёй яе ваенна-прамысловай магутнасцю, напаўгалодным жабрацкім бытам і антыгуманнай па сваёй сутнасці ідэалогіяй, сцвярджаўшай фактычна ўслед за Макіявелі і Мандэвілем, што каб дзяржава была багатай, народ яе варта трымаць у галечы. Палітычна адсталая Беларусь, у якой ніякіх амаль што рэформаў не было праведзена ўвогуле ўсё па тых жа кадравых, скажам так, прычынах, аказалася ў гэтых абставінах вельмі зручным плацдармам для гэткай акцыі. Абапіраючыся на тое, што Беларусь ужо здаўна была ператворана ў "зборачны цэх" Расіі з поўным падпарадкаваннем беларускай эканомікі эканоміцы гэтай апошняй і спекулюючы на заезджанай яшчэ камуністамі ідэі малодшага брата і ўсходнеславянскай еднасці на базе самага рэакцыйнага імперскага панславізму, кіраўніцтва рэспублікі актыўна імкнецца не толькі да эканамічнай інтэграцыі, але і да палітычнага аб'яднання Беларусі з Расіяй. Не зважаючы на пануючы там жахлівы агульнасацыяльны крызіс, жадае ўвесці Беларусь у свой склад у якасці колішняга "северо-западного края" пад маркай звыклай расійскай губерні і ператвараўшы яе фактычна зноў у калонію Расійскай імперыі. І ўсё гэта робіцца не дзеля нейкага там быццам бы выдуманага нацыяналістамі беларускага народа з яго дабрабытам, культурай і мовай ("мы ведь все русские люди!", рэгулярна заяўляе прэзідэнт, як толькі аказваецца на тэрыторыі Расіі), а дзеля ўзнаўлення сваіх былых наменклатурных прывілеяў і выгод пад танкавай аховай, грозным ракетна-ядзерным парасонам і зусім неадрынутымі яшчэ рускімі марамі аб камуністычным ці імперска-расійскім панаванні над цэлым светам. На тое ж, што гэта ёсць адкрытая здрада дзяржаўнаму суверэнітэту Рэспублікі Беларусь і знявага нацыянальнай годнасці беларускага народа, ніхто не звяртае ўвагі. Тым болей, што і сам гэты няшчасны народ, даведзены камуністамі да стану крайняй абездухоўленасці і амаль што зусім у выніку інтэнсіўнай русіфікацыі пазбаўлены нацыянальнага самаўсведамлення, гатовы сёння, як біблейскі Ісаў, прадаць сваё нацыянальнае першародства за жабрацкую сачавічную поліўку ўяўнай эканамічнай выгады і вярнуцца назад у галоднае і халоднае стойла "развітога сацыялізму".

У гэтых крытычных умовах, як ужо гаварылася ў самым пачатку, Беларусь перш за ўсё павінна захаваць свой дзяржаўны суверэнітэт, здабыты проста такі гераічнымі высілкамі апазіцыі БНФ у парламенце XII склікання. Дзяржава, будучы своеасаблівай матэрыялізацыяй ідэі незалежнасці беларускага народу, можа ператварыцца ў пустую юрыдычную форму або нават у звыклы крывадушна-прапагандысцкі лозунг, калі са словамі аб суверэнітэце праводзяць

ўвогуле абумоўлівае сабою, як здаецца, тыя цяжкасці, што стаяць сёння на шляху кожнага даследчыка гісторыі культуры. І тым болей да трагічных наступстваў прыводзіць зусім ужо невуцкае няведанне яе з боку палітыкаў, кіруючых развіццём канкрэтных дзяржаў.

у жыццё фактычную здачу яго ў залежнасць ад суседняй чужой дзяржавы пад маркай так званай эканамічнай інтэграцыі. Як юрыдычная форма дзяржава павінна быць напоўнена адпаведным соцыякультурным духоўным зместам, каб гэтая форма стала рэальнасцю, а такім зместам якраз і з'яўляецца нацыянальная культура з яе іерархічнай сістэмай ідэалаў. Азначаную сістэму ідэалаў у яе сукупнасці можна было б назваць беларускай ідэяй, бо менавіта на ўзроўні нацыянальных нормаў якраз і факусіруюцца ўсе астатнія грамадскія нормы і ідэалы як у своеасаблівым цэнтры мас асноўных каштоўнасцей сацыяльнага жыцця.

Гэта асабліва актуальна ў сучасны момант, бо на цэлым свеце адбываецца нястрымны працэс распаду каланіяльных імперый і негантрапійнага ўзнікнення менавіта нацыянальных дзяржаў, якому ўжо ў энтрапійным аспекце імкнуцца супрацьстаяць адваротныя тэндэнцыі глабалізму. Азначаны працэс паўторна (першы раз гэта здарылася, як мы ўжо ведаем, у эпоху Рэнэсансу) распачаўся яшчэ з распадам Арабскіх халіфатаў і Атаманскай Порты і працягваўся на працягу ўсяго XX стагоддзя ў ходзе паступовага знікнення з карты свету Аўстра-Венгерскай, Брытанскай, Французскай і іншых каланіяльных імперый. Гэткі ж нядобры лёс спасцігнуў і Расійскую імперыю, фактычны распад якой пачаўся яшчэ ў час рэвалюцыі 1917 года, што тады ўжо мела не столькі класавы, колькі нацыянальна-вызвольны характар. Стварэнне Савецкага Саюза было па сутнасці спробай адтэрмінаваць гэты няўхільны працэс і штучна адрадзіць мінулую Расійскую імперыю хоць бы пад лозунгамі сацыялізму і пралетарскага інтэрнацыяналізму. Таго самага інтэрнацыяналізму, ідэя якога пацярпела фактычны крах яшчэ ў часы першай сусветнай вайны, калі рабочыя разыйшліся, як тады гаварылі, па сваіх нацыянальных кватэрах і нават самі сацыялісты галасавалі за ваенныя крэдыты сваіх дзяржаў. Менавіта з-за арыентацыі на нацыянальную ідэю нямецкія рабочыя тады і прагаласавалі за Гітлера, які пазней страшэнна сказіў і скампраметаваў гэтую ідэю, трактуючы яе ў адкрыта сацыял-дарвініsцкім, расісцкім сэнсе. Таму і працэс стварэння Саюза адбываўся выключна штучнымі, крывава-сілавымі метадамі, а для ЧК-ДПУ-НКУС-МДБ-КДБ галоўным ворагам заўсёды заставаўся так званы буржуазны нацыяналізм. Цяперашні распад Расійскай імперыі з'яўляецца ўсяго толькі працягам таго даўняга працэсу, і пасля ганебнага краху камуністычнай ідэалогіі ніякія лозунгі накшталт пратухлага панславізму а la Данілеўскі або ўвараўскай формулы “православия, самодержавия и народности” справе ўжо дапамагчы сёння ніяк не могуць. Як не дапаможа і адносна больш новая, актыўна прапагандаваная зараз у Расіі еўразійская ідэалогія, адкрыта арыентаваная на чынгісханаўскі таталітарызм, што дэманстраваў сваё “чынгісханства”, пачынаючы з Івана Грознага і канчаючы сённяшняй ганебна-авантурнай чачэнскай вайной. Зрэшты, у гэтым традыцыйна-расійскім імперскім шавінізме ўсё больш і больш актыўную ролю пачынае іграць і чыста фашысцкі рух пад адкрыта фашысцкай жа ідэалогіяй і сімволікай у асобе так званага Рускага нацыянальнага адзінства. Нездарма выдатная расійская пісьменніца Таццяна Талстая піша, што сучасны рускі нацыяналізм “пахнет отчетливо и безошибочно фашизмом”. Калі пачытаць, напрыклад, гітлераўскі опус “Mein Kampf”, дык проста ўражвае падабенства сённяшніх Расіі і Беларусі да Аўстра-Венгрыі і Германіі 30-х гадоў XX стагоддзя. Гэткая ж пруская настальгія па загубленай Версальскай дамовай колішняй германскай велічы, гэткае ж жаданне багатых аўстрыйскіх немцаў далучыцца да Германіі на базе агульнага ўз'яднання германскіх плямёнаў, такая ж нянавісць да яўрэйскага фінансавага капіталу ў асобе вядомай дынастыі Ротшыльдаў, што бессаромна нажывалася на няшчасцях эканомікі Веймарскай рэспублікі і г.д. і да т.п. Такое безумоўна не можа не выклікаць адпаведнай рэакцыі ў выглядзе ўзнікнення і распаўсюджання сацыяльнага руху, злавеснавядомага як нацыянал-сацыялізм (фашыстамі на італьянскі манер нямецкія нацыянал-сацыялісты ніколі сябе не называлі!). Зрэшты, нешта падобнае ўжо існуе ў форме так званага расійскага нацыянал-бальшавізму, узначаленага скандальна вядомым пісьменнікам Эдуардам Лімонавым, ды і амаль штодзённа, як сведчыць тэлебачанне, у Расійскай Федэрацыі ўспыхваюць і промні адкрыта фашысцкіх рухаў пад злавесна знаёмай усім нам свастыкай.

Праўда, з другога боку, у шматнацыянальных умовах ўсё гэта садзейнічае пашырэнню і нацыянальна-вызвольнай ідэалогіі з адпаведнымі ёй грамадскімі рухамі сярод народаў

Расійскай Федэрацыі, як мы бачым гэта не толькі на Каўказе, але і ў Татарстане, і ў Башкірыі і нават у далёкай Якуціі. Цесна пераплятаючыся з сацыяльна-класавымі супярэчнасцямі, якія таксама гранічна абвастрыліся з прыходам да ўлады фантастычна разбагацелай мафіёзна-кампрадорскай алігархіі часта і тут нярускага паходжання (успомнім тут зноў Беразоўскага, Гусінскага і Абрамовіча!) і лавінным нарастаннем галечы сярод шырокіх пластоў рускага народа, усё гэта з вялікай верагоднасцю можа прывесці да ўзнікнення неафашызму, а то і наогул да выбуху грамадзянскай вайны. Тыпу таго, што адносна нядаўна адбылася ў Югаславіі і Албаніі разам узятых, толькі ў куды больш гіганцкіх і злавесных па сваіх памерах наступствах, асабліва злавесных, калі ўспомніць ступень ракетна-ядзернай узброенасці і маральна-духоўны ўзровень сучаснай Расіі.

Можна з вялікай верагоднасцю сцвярджаць, што распады такіх вялікіх сацыяльных утварэнняў, як імперыі, ужо з часоў Аляксандра Македонскага адбываліся з-за таго, што гублялася стварыўшая іх ідэя, а значыць, і ідэал як сэнсавы змест, дух пэўнай агульнай сацыяльнай структуры. Антычныя імперыі эліністычных і познерымскіх часоў увогуле трымаліся фактычна на сілавых структурах, г. зн. на структурах, якія не ўваходзілі ў якасці пэўных падструктур у яшчэ больш шырокія структуры, як, напрыклад, соцыумы, абъяднаныя нейкай вельмі агульнай і шырокай ідэяй або ідэяй чалавецтва ўвогуле. Часта падобную ролю адыгрывала тады даволі цьмяная яшчэ ідэя цывілізаванасці адносна варварства, што можна было назіраць, напрыклад, у Грэцыі нават яшчэ ў класічныя яе часы. Так, у Еўрыпідавай “Медэі” цар Ясон, падкрэсліваючы сваю цывілізаванасць у параўнанні з правінцыяльнай радзімай Медэі, горда заяўляе: у вас пануе сіла, а ў нас – закон. Але і ў аснове гэтага закону ляжала ўсё такі матэрыяльная сіла, а не нейкая яшчэ больш агульная, маральная, напрыклад, ідэя, што і прывяло эліністычную, а пазней і рымскую імперыі да заканамернага і няўхільнага іх распаду. Адной толькі сілай нельга было ўжо трымаць пад сваёй пятой пакароныя народы і этнасы, у якіх нараджалася і пастаянна мацнела у працэсе супраціўлення прыгнёту свая ўласная этнічная самасвядомасць, фармавалася этнічная, а за ёй у будучым і нацыянальная ідэя. Пра гэта сёння цікава піша, напрыклад, нямецкі даследчык Курт Хюбнер. Увогуле як эліністычная, так і рымская імперыі ўзніклі на зыходнай фазе развіцця, якую Сарокін справядліва акрэсліваў як сенсорную, бо ў культуры яе панаваў ужо не розум, а амаль што жывёльная пачуццёвасць. І імперыі гэтыя заканамерна прымалі форму так званых малодшых тыраній, калі ўжо ніякай аб’яднальнай ідэі не было і дзейнічаў толькі фактар матэрыяльнай сілы, што і абумовіла сабой іх няўхільны распад. Сіла ж як матэрыяльны фактар ёсць заўсёды праява эмпедоклавай Нянавісці і таму мае толькі цэнтрабежна-разбуральны, энтрапійны характар.

Феадальныя еўрапейскія імперыі, як, напрыклад, імперыя Карла Вялікага, наадварот, узнікалі на ўзыходнай, ідэяцыянальнай, паводле Сарокіна, фазе развіцця, і ў аснове іх ляжала ўжо ідэя хрысціянства, якая валодала дастаткова магутнай духоўна-яднальнай сілай. Але і яна, будучы звязанай толькі з адной, абмежаванай у часе фазай развіцця, не магла надоўга заставацца ў такой аб’ядноўчай ролі перад фактам ужо ўзнікаўшых на базе этнасаў і нацыянальных ідэй і аб’яднанняў. Пра гэта выразна сведчыць, напрыклад, працяглая барацьба паміж так званымі папацэзарызмам і цэзарапапізмам, барацьба паміж папамі і імператарамі за свецкую ўладу, якая скончылася к часам Рэфармацыі і Адраджэння поўнай перамогай нацыянальнай ідэі і стварэннем сучасных еўрапейскіх нацыянальных дзяржаў. Нездарма ж Дантэ пачаў пісаць па-італьянску, Лютэр пераклаў Біблію на нямецкую мову, а наш Францішак Скарына – на мову беларускую менавіта ў той перыяд. Барацьба тая цягнулася вельмі працяглы час і, напрыклад, у выпадку Аўстра-Венгрыі закончылася толькі ў пачатку XX стагоддзя распадам і гэтай імперыі. Падобны ў прынцыпе лёс з тымі ж характэрнымі асаблівасцямі напаткаў і мусульмана-арабскую імперыю Амеядаў-Абасідаў і турэцкую Атаманскую Порту, пра што пераканаўча піша славуты англічанін А. Тойнбі.

Гісторыя Расійскай імперыі, нягледзячы на, здавалася б, дастаткова адметную спецыфіку, развівалася згодна з тымі ж па сутнасці законамі. Так званая Кіеўская Русь можа быць пастаўлена ў адпаведнасць з памянёнымі вышэй старэйшымі тыраніямі, якія ўзнікалі на

ўзыходнай фазе развіцця, як тая ж імперыя Карла Вялікага (нездарма ж так падобны паміж сабой “Слова аб палку Ігаравым” і славутая “Песня пра Раланда”, што адзначалі некалі расійскія літаратуразнаўцы). Аб’яднаўчую ролю тут адыгрывала як нядаўна прынесенае з Візантыі хрысціянства, так і супраціўленне пастаянным набегам качэўнікаў з боку вялікага ўсходняга стэпу, як называў яго Л. Гумілёў. Праўда, і само хрысціянства было прынесена сюды Уладзімірам з Візантыі, а не выпакутавана і народжана самастойна, як гэта адбывалася ў Заходняй Еўропе. І ўводзілася часам, як у тагачасным Ноўгарадзе, жалезам і агнём. Але ролю духоўна-аб’яднаўчага ідэалу для Кіеўскай Русі яно ўсё такі пэўным чынам адыграла, хоць і пазней дапаўнялася часам няшчаднай сілай, калі ўспомніць гісторыю. Так што нейкага асаблівага адзінства і тым больш адзінадушша там не было ўжо з самага пачатку. Таму і Кіеўская Русь як імперыя таксама хутка распалася, нягледзячы на тое, што пазнейшыя расійскія гісторыкі, як і гісторыкі савецкія, усяляк ідэалізавалі яе, каб абгрунтаваць і апраўдаць традыцыйную расійскую імперскасць і існаванне імперыі савецкай. А сёння каб адрадзіць зусім ужо міф аб агульнаславянскай еднасці і выкарыстаць яго ў цяперашняй бруднай палітычнай камбінаторыцы.

Характэрна, што наступная, паслякіеўская эпоха таксама трактавалася афіцыйнай навукай фальшыва, менавіта як перыяд феадальнай раздробленасці, г. зн. як нейкі, быццам бы сацыяльна-эканамічны ўпадак, у той час як згодна і тэорыі і канкрэтна-гістарычным фактам яе трэба характарызаваць, наадварот, як росквіт. Паводле прынятай тут канцэпцыі развіцця ўслед за ідэяцыянальнай фазай заўсёды ідзе фаза інтэгральная, на якой ідэальнае і матэрыяльнае ўжо прыходзяць у пэўнае адзінства, што і ляжыць звычайна ў аснове сацыяльна-культурнага росквіту грамадства. Гэта пацвярджаецца і канкрэтна-эмпірычнай гісторыяй, згодна якой менавіта ў гэтыя часы паасобныя княствы сапраўды перажываюць агульны сацыяльна-культурны пад’ём, а ў Ноўгарадзе дык развіваецца нават своеасаблівая дэмакратыя ў выглядзе баярскай рэспублікі з цікавай і багатай культурай. І такія яе знаўцы, як, напрыклад, акадэмікі Дз. С. Ліхачоў і М. В. Алпатаў характарызуюць наўгародскі перыяд як своеасаблівы “Предренессанс”, а некаторыя сучаснікі спрабавалі параўноўваць Ноўгарад ледзь не з самімі Афінамі. Параўнанне далёка не бессэнсоўнае, бо сапраўды пэўная аналогія з еўрапейскім Адраджэннем увогуле тут была. Нездарма ж менавіта ў часы Адраджэння пачынаюць утварацца еўрапейскія нацыі, гэтак жа як і на тэрыторыі былой Кіеўскай Русі ўзнікаюць нацыі руская, украінская і беларуская.

Азначаны перыяд, аднак, хутка скончыўся, і імкліва наступіла фаза заключная, нізыходная, для якой характэрныя ўжо рысы, знаёмыя нам яшчэ з часоў антычных малодшых тыраній. Наўгародская рэспубліка топіцца Іванам III і Іванам IV Грозным у крыві, і на гістарычным гарызонце Маскоўскага княства ўзыходзіць злавесна-чорны сілуэт візантыйскага двухгаловага арла. Масковія пачынае аб’яднанне будучай Расійскай імперыі спачатку эканамічнымі метадамі (славуты Іван Каліта), а пасля ўжо і чыста матэрыяльнымі сродкамі бязлітаснага сілавога прымусу. Заваёўваецца Казань, а за ёю і астатняя Сібір, паступова падпарадкоўваюцца Маскве Каўказскі і Сярэднеазіяцкі тэрытарыяльныя рэгіёны. Распачынаецца актыўная ваенная агрэсія і ў заходнім кірунку на Вялікае Княства Літоўскае, якое к гэтым часам якраз перажывала свой сацыяльна-культурны росквіт. Агрэсія, якая працягвалася не адну сотню год і пасля якой часам заставалася жывой толькі палова (!) беларуска-літоўскага насельніцтва.

Цікава, што і тут не абыйшлося, аднак, без традыцыйнай фальсіфікацыі. Расійская, а за ёю і савецкая афіцыйная гісторыяграфія тлумачыла і апраўдвала звычайна маскоўскую тыранію з часоў Івана Грознага як вынік неабходнасці супрацьстаяння так званаму татара-мангольскаму панаванню, што быццам бы выратавала і Еўропу ад татарскага нашэсця. Але, як паказалі гістарычныя распрацоўкі М. С. Трубяцкога і Л. М. Гумілёва, ніякага панавання, па сутнасці, і не было. Пасля сапраўды крывавага захопу татарамі Масковія сумесна з прылягаўшымі да яе ўсходнерускімі княствамі хутка ператварылася ў звычайны ўлус чынгісханавай Залатой арды і паслухмяна плаціла не такі ўжо цяжкі падатак-ясак (татары не ўмешваліся нават у яе рэлігійнае жыццё). Маскоўскія князі, як, напрыклад, праслаўлены

расійскімі гісторыкамі Аляксандр Неўскі, ездзілі ў Арду на паклон, а то і радніліся з тамашнімі ханамі, як спяваецца ў оперы “Князь Ігар” Барадзіна. А калі Залатая Арда пачала ўжо хіліцца да ўпадку, дык Масква пачала нават канкурэнтную барацьбу з Караван-сараем за вядучую ролю ў Ардзе, вынікам чаго з’явіліся вядомыя карніцкія паходы Тахтамыша на Маскву. Ды і праславутая Кулікоўская бітва з Мамаем была з’явай таго ж парадку. Так што калі хто і засланіў сабой Еўропу ад татар, дык гэта была не Масковія, а Вялікае Княства Літоўскае, аб тагачасную магутнасць якога пастаянна разбіваліся жахлівыя хвалі непераможнай датуль татарскай конніцы. Той самай конніцы, што пад камандваннем Субудая, згодна летапісу, ніколі не знала паразы і секла людзей як траву.

Становіцца гэтак жа зразумелай і таталітарысцкая ідэалогія Маскоўскага княства. Калі праваслаўе, прынесенае з Візантыі, таксама пераժываўшай тады ўжо ўпадак, асэнсавалася ў ідэалогію Масквы як трэцяга Рыму (з характэрна зласлівым філафееўскім дадаткам: “а четвертому не бывать!”) з усімі выцякаўшымі адсюль наступствамі, то палітычная яе ідэалогія цалкам базіравалася на “ідэалах” бязлітаснага таталітарызму, адкрыта запазычанага ў сутрасальніка свету Чынгіс-хана. Гэта стала, на жаль, суправаджаць і далейшую расійскую гісторыю, стаўшы не толькі асновай дзяржаўнай палітыкі, але ўеўшыся ўжо і ў ментальнасць самога рускага народа. Нездарма сёння назіраюцца ўпартыя спробы адрадзіць і пакласці ў аснову сучаснай расійскай палітыкі тыя самыя ідэі ў форме так званага еўразійства, адным з зачынальнікам якога быў і памянёны вышэй М. С. Трубяцкой.

Натуральна, што кіеўска-маскоўскі перыяд гісторыі закончыўся самым тыповым упадкам, што асабліва выразна праявілася, напрыклад, у эстэтычных ідэалах, у іх перараджэнні з трагічнага ў камічнае, і нават нізкае. Калі ў ідэалах Кіеўскай Русі панавала трагічная ўзнёсласць, з такой сілай выражаная хоць бы ў тым жа “Слове аб палку Ігаравым”, то ўжо ў аповесцях пра бражніка або пра Фрола Скабеева выразна выступае цынічна-насмешлівы скептыцызм і індывідуалізм як характэрная рыса своеасаблівага маскоўскага fin du siecle, канца эпохі. Тое ж самае бачыцца і ў какетліва-вычурнай архітэктуры нарышкінскага барока, якая змяніла сабой строга ўзнёслую стылістыку храмавай архітэктуры XI–XII стагоддзяў, і ў развясёлай музычна-тэатральнай культуры разбэшчаных скамарохаў, як тое рызыкнуў паказаць некалі А.Таркоўскі ў кінафільме “Андрэй Рублёў”. Ужо тады можна было бачыць, дарэчы, і тое, як дыктатура разлагае, дэмаралізуе і абездухоўлівае народ, аб чым красамоўна сведчаць тыя ж самыя вобразы п’яніцы-бражніка, прахіндзея Ярша Яршовіча і распуснага цыніка Фрола Скабеева.

Наступны перыяд гісторыі Расіі, звязаны з імем Пятра, таксама дастаткова характэрны для гэтага грамадства на новым вітку яго гісторыі. Хоць і ён прэтэндаваў на пэўную ўзнёсласць ідэалаў, але здзяйсняліся яны самым бязлітасным матэрыяльным прымусам, увайшоўшым ужо ледзь не ў прымаўкі, калі ўспомніць адсячэнне барод і ўласнаручны царскі мардабой. Падабаецца ён таму і сённяшнім расійскім эксбальшавікам. Бязбожна цынічныя асабістыя якасці Пятра цалкам адпавядалі і праводжанай ім палітыцы. Нездарма ж Мяражкоўскі параўноўваў яго з д”яблам. Хоць і накіравана яна была на выхад з баярска-прыгоннага застою і адраджэнне гаспадаркі Расіі, але сродкі, якімі рэалізоўваў Пётр свае ідэалы, былі зусім не ідэальнымі як ва ўнутраным, так і ў знешнім плане. Герцэн справядліва характарызаваў яго як рэвалюцыянера-тэрарыста на троне, гэта значыць, як заснавальніка дзяржаўнага тэрарызму. Варта ўспомніць толькі, што рабілася ім хоць бы на тэрыторыі Вялікага Княства Літоўскага, дзе ў час вайны выпальваліся разам з насельніцтвам цэлыя гарады, як гэта было з няшчасным Магілёвам. Аднабаковасць і матэрыяльная прыземленасць яго ідэалаў выразна праявілася, напрыклад, у мастацкай культуры ў форме класіцызму, які, нягледзячы на асабістую таленавітасць Ламаносава і Дзяржавіна, пры ўсёй сваёй знешняй пампезнасці быў, згодна пушкінскай характарыстыцы, даволі “худосочным” і чымсьці нагадвае нам сёння нядаўні сацрэалізм.

Характэрна, што за гэтым, так бы мовіць, псеўдаідэяцыянальным, па Сарокіну, перыядам амаль што не назіраецца наступленне перыяду інтэгральнага, адпаведнага веку Перыкла. Нягледзячы на ўзнікненне жадання гарманічнасці і яўную арыентацыю на катэгорыю

прыгожага, што мы бачым у Пушкіна, Глінкі і Брулова, па стылі вельмі падобных адзін да аднаго, яно засталося толькі жаданнем і надзеямі, здзейсніць якія, праўда, спрабавалі было дзекабрысты. Аднак пасля кароткага, хоць і яркага соцыякультурнага ўсплёску, звязанага з імёнамі гэтай плеяды, далейшы ход расійскай гісторыі пасля Гогаля імкліва кіруецца ўжо ўніз як у мастацкай стылістыцы, так і ў палітыка-гаспадарчым жыцці. Ды і ў ідэалах дзекабрыстаў не існавала дакладна ўсвядомленага імкнення да дэмакратычнай гармоніі, што выразна адчуваецца, напрыклад, у пестэлеўскім праекце канстытуцыі, асабліва там, дзе размова ідзе пра нацыянальную палітыку будучай Расійскай імперыі з яе няшчаднымі ўстаноўкамі на падаўленне нярускіх народаў. Сістэма дзяржаўных ідэалаў у выглядзе ўвараўскіх "самодержавия, православия і народности" выраджаецца пазней у зусім ужо пустыя славесныя формулы, зноў жа нагадваючыя пазнейшыя савецкія лозунгі пра партыю як "ум, честь и совесть народа", а рэальнае жыццё ўсё больш і больш пачынае кіравацца толькі матэрыяльнымі імпульсамі і інтарэсамі, так выдатна апісанымі Гогалем і Астроўскім. Адначасова расце глыбінная нездаволенасць такім жыццём і пачынаецца пошук новых ідэалаў. Гэты пошук, аднак, абмяжоўваецца пераважна сферай матэрыялістычнай філасофіі, якая адразу ж прапаноўвала сродкі для рэалізацыі гэтых ідэалаў і сродкі зноў такі чыста матэрыялістычныя з устаноўкай толькі на сілу і прымус. Адсюль адчайна-гераічны тэрарызм нарадавольцаў, а за ім і злавесныя мары аб сусветнай дыктатуры пралетарыяту ў запазычаным Пляханавым з Захаду марксізме. Узнікшая ж тады рэлігійная руская філасофія аказалася на ўзбочччы гістарычнай дарогі (пазней прадстаўнікі яе зусім ужо былі бальшавікамі загружаны на параход і выкінуты за мяжу). Справа няўхільна шла да жорстка-сілавога рэвалюцыйнага ўзрыву, які і грымнуў у 1917 годзе.

Громам гэтага ўзрыву была канчаткова, здавалася б, разбурана шматвяковая Расійская імперыя з яе ідэаламі трэцяга Рыму і яе сацыяльным ладам. Лютаўская рэвалюцыя (пра кастрычнік самі бальшавікі гаварылі як толькі пра пераварот) была сапраўды рэвалюцыяй, а не вынікам нейкай там нядобрай жыда-масонскай змовы, якой, зрэшты, некаторыя заходнееўрапейскія гісторыкі спрабавалі некалі тлумачыць нават Вялікую Французскую рэвалюцыю. Але яна была рэвалюцыяй не толькі класавай, як сцвярджалі марксісты-ленінцы, але і рэвалюцыяй *нацыянальна-вызвольнай*, пра што яны лічылі пазней за лепшае маўчаць, хоць і шмат гаварылася спачатку аб праве нацый на самавызначэнне і была нават прынята Дэкларацыя правоў народаў Расіі, тэкст якой таксама старанна замоўчваўся пазней. Сапраўды ледзь не літаральна назаўтра пасля рэвалюцыі з-пад імперскага боту Расіі вырваліся на свабоду амаль што ўсе ўваходзіўшыя ў яе склад народы і народнасці. Нават некаторая частка рускай супольнасці спрабавала ўтварыць незалежныя ад маскоўскага цэнтру Сібірскую і Далёкаўсходнюю рэспублікі[168]. Гэта быў сапраўдны катастрафічны распад імперыі. Але і тут зноў сваю нядобрую ролю адыграла сістэма марксісцкіх ідэалаў, збудаваная на выключна матэрыялістычным марксісцкім жа светапоглядзе з яго так званым пралетарскім інтэрнацыяналізмам і рэзка адмоўным стаўленнем да нацыянальнага пытання. Прэтэндуючы, як, зрэшты, і належала б сапраўдным ідэалам, на стваральна-арганізуючую ролю ў жыцці грамадства, яны на справе парадаксальным чынам ператварыліся з мэты вызвалення грамадства ў сродак удушэння нацыянальна-вызвольных імкненняў у гэтым грамадстве, у своеасаблівы інструмент адраджэння ўсё той жа імперыі, хоць і пад маркай Савецкага Саюза як, быццам бы, інтэрнацыянальнай сацыялістычнай дзяржавы.

Тым не менш, трэба прызнаць, у пачатку ідэалы тыя дзейнічалі і дзейнічалі ў належным ідэалам кірунку, спарадзіўшы ў малодшай частцы насельніцтва пэўную веру ў іх і агульны наіўна-рамантычны настрой, што даволі выразна праявілася, напрыклад, у савецкім мастацтве. Там былі створаны вялікія і, трэба прызнаць, у многім несправядліва заніжаныя сёння эстэтычныя каштоўнасці. Вялікія, дзякуючы яшчэ і асабістай таленавітасці, напрыклад, Маякоўскага, Шастаковіча, братоў Васільевых, Эйзенштэйна і інш. Аднак далейшы іх лёс агульнавядомы. Звыродлівая аднабаковасць гэтых ідэалаў стварыла такую ж звыродліва-

[168] Цікава, што сёння гэта тэма пачынае паціху абмяркоўвацца і ў сучаснай Расіі.

аднабаковую рэальнасць, што найбольш характэрна праявілася ў агульнасавецкай культуры. Найбольш значныя вынікі, нават з пэўнай і таксама аднабаковай гіпертрафіяй, былі дасягнуты тут у матэрыяльнай культуры ў працэсе стварэння і развіцця цяжкай прамысловасці як базы таго, што Эйзенхаўэр назваў пазней ваенна-прамысловым комплексам. Пэўныя і, трэба прызнаць, немалыя дасягненні, як толькі што сказана, былі ў мастацтве. Навукі таксама развіваліся, але пераважна ўжо толькі ў прыродазнаўча-тэхнічным сектары і пераважна ў тэхніцы ваеннай. У гуманітарных навуках ужо з самага пачатку назіралася значная застойнасць. Зусім мяртвяцкі стан панаваў у філасофіі. І, нарэшце, рэлігія як духоўная і цалкам самастойная вяршыня любой нармальнай, сацыяльна здаровай культуры, яе, па сутнасці, інтымная душа, была камуністамі ўвогуле знішчана на карані. Тыповая карціна для фазы ўпадку, калі матэрыяльнае поўнасцю пераважае над ідэальным. Так што ўжо з самага пачатку савецкае грамадства было асуджана на хуткую і няўхільную дэградацыю, якая і пачала здзяйсняцца ўжо ледзьве не з канца 20-х гадоў.

Праведзеная М. С. Гарбачовым перабудова была толькі адчайным актам расчысткі шляху для яшчэ больш паскоранага саслізгвання ўніз, у злавесную прорву сённяшнега расійскага крызісу. Так званая перабудова зусім не была, па сутнасці, пераходам да чагосьці прынцыпова новага, пазітыўнага, як не быў сацыялізмам і грамадскі лад, што так пакутліва стараўся ўтварыцца перад гэтым на тэрыторыі СССР. Яна была заканамернай чарговай фазай таго, што можна было б ужо з самага пачатку назваць па марксісцкай традыцыі дзяржаўным капіталізмам, а дакладней, імперыялізмам, які развіваўся толькі пад прыкрыццём псеўдасацыялістычных ідэалаў, пераўтвораных камуністамі ў чыста знешнія, прапагандысцкія лозунгі. Ужо Мілаванам Джыласам было заўважана, што савецкае грамадства пачынае ператварацца ў такі капіталізм, а стаяўшыя на чале гэтага грамадства камуністы – у новы, капіталістычны ж клас, зноў такі амаль па Марксу. Паступовa ім самім станавілася цесна ў рамках таго псеўдасацыялізму і надакучыла хаваць свае незаробленыя і незаслужаныя дадатковыя вартасці пад маркай спецпакетаў, лечкамісій, шыкоўных, але дзяржаўных усё ж такі дач і іншага віду прывілеяў. А найбольш хітрыя і спрытныя з іх паспрабавалі ўжо зусім адкінуць у бок тыя недарэчныя квазісацыялістычныя фігавыя лісткі і стаць перад скамянеўшай ад нечаканасці гісторыяй у сваім натуральным, голакасматым выглядзе. Такімі, якімі яны і назіраюцца ў Расіі сёння ў выглядзе цалкам узаконеных бездухоўных, бязлітасных і бессаромных алігархаў. Ужо напярэдадні рэвалюцыі 1917 года Меражкоўскі па-прароцку папярэджваў аб набліжэнні “грядущего хама”, які ўжо з самага пачатку стаў выразна выглядваць з-пад маскі партнаменклатурнага “барацьбіта за камуністычную ідэю”. Сёння мы бачым яго ўжо ва ўсёй агіднай красе “барацьбіта за грашовыя знакі” ў асобе так званых новых рускіх з іх цынізмам, прадажнасцю, жорсткасцю і распустай. Вось яшчэ адзін красамоўны прыклад таго, як вымашчаная добрымі намерамі дарога прыводзіць зусім не туды. Наіўныя расійскія рэфарматары тыпу Гайдара думалі, што пры рынкавым тыпе жыцця адразу наступіць рай. На справе ж зноў аказалася пекла. Яны са сваёй чорна-белай прасцецкай логікай аказаліся ў стане няўмелых артылерыстаў, якія трапляюць то ў недалёт то ў пералёт, у той час як цэль знаходзіцца толькі пасярэдзіне. Гэтак жа павінен “страляць” і ўмелы палітык, што як філасаф кіруецца заўсёды дыялектыкай, для якой ісціна таксама знаходзіцца заўсёды пасярэдзіне.

Расійская імперыя, аднак, нягледзячы на шалёную актыўнасць паасобных прыхільнікаў яе, ужо не ўваскрэсне ў сваім традыцыйна таталітарным стане. Пра гэта нам цвердзіць і заслугоўваючая даверу тэорыя і дастаткова ж багатая практыка, што было выразна паказана чачэнскай вайной. І адзінай магчымасцю адраджэння рускага грамадства застаецца толькі рашучы паварот у бок сапраўдных духоўных ідэалаў, аб’яднаных агульнай нацыянальнай ідэяй і суправаджаных сапраўдным хрысціянскім пакаяннем з глыбокай духоўнай перабудовай самога рускага народа. Перабудовай перш за ўсё ў бок поўнай адмовы ад месіянскай ідэі народа-баганосца і ўзрошчанай на ёй ганарлівай ваяўніча-імперскай ментальнасці. Вельмі ўжо завінаваціўся гэты “баганосец” перад Госпадам Богам, амаль што дагнаўшы ў гэтым сэнсе

гэтак жа ўяўна "богаабраны" яўрэйскі народ[169], так страшна і неаднойчы ўжо караны Богам за гэта ў сваёй старажытнай і новай гісторыі. Вось адкуль трэба было пачынаць сумнавядомую гарбачоўскую перабудову! Нешта падобнае, напрыклад, зрабілі немцы пасля трагедыі другой сусветнай вайны, арганізаваўшы шырокі грамадскі рух за маральнае пераўзбраенне нямецкага народу, як выдатна піша адзін з яго арганізатараў Зігфрыд Эрнст. Дарэчы, менавіта яна, руская нацыянальная ідэя ў здаровай яе разнавіднасці, выратавала Расію ад канчатковага краху ў вайне з гітлераўскай Германіяй, што разумеў ужо і Сталін, карыстаючыся ёю у сваёй прапагандзе ваенных часоў. Праўда, адразу ж пасля вайны ён перамяніў свае адносіны да гэтай ідэі, падняўшы свой вядомы цынічна-здзеклівы тост за цярплівасць рускага народу і зноў падштурхоўваючы яго на ранейшы месіянска-шавіністычны шлях.

Трэба падкрэсліць, аднак, што без такой перабудовы і прынцыповага пераасэнсавання рускай ідэі, як сведчыць і ранейшая гісторыя гэтага паняцця і сённяшнія злавесныя дэманстрацыі эрэнэшнікаў і баркашоўцаў, небяспечнае перараджэнне яе ў чыста фашысцкі ідэал застаецца і сёння вельмі і вельмі верагодным. Такое перараджэнне ўяўляецца рэальна магчымым, асабліва калі ўспомніць, напрыклад, стан колішняй таксама шматнацыянальнай Аўстра-Венгерскай імперыі перад яе распадам ў перыяд першай сусветнай вайны і пазіцыю аўстрыйскіх немцаў, з якіх паходзіў небезвядомы Адольф Гітлер. Гітлер і ўзняў менавіта лозунг далучэння Аўстрыі да прускай Германіі на базе першапачатковага адзінства германскіх народаў. Кідаецца ў вочы, як ужо гаварылася вышэй, ашаламляльная аналогія і з сучаснай сітуацыяй на Беларусі, калі зноў такі ўважліва ўчытацца ў яго праслаўтую споведзь-праграму "Mein Kampf" і калі ўспомніць неаднаразовыя заявы кіраўнікоў Беларусі аб неабходнасці аб'яднання з "брацкай" Расіяй на базе так званага агульнаславянскага адзінства. Гэта аналогія становіцца яшчэ больш відавочнай, калі ўвогуле параўнаць Расію з Германіяй перыяду Веймарскай рэспублікі. Германія, быўшая некалі таксама вялікай і магутнай бісмаркаўскай Прусіяй, як і сённяшняя Расія, адчувала сябе прыніжанай і пакрыўджанай Версальскай дамовай, што шматразова яшчэ ўзмацнялася страшэнным эканамічным крызісам, у якім бессаромна скалочвалі сабе мільярдныя скарбы розныя Ротшыльды і ім падобныя, якія ўзбудзілі сярод немцаў і нечувана абвостраны антысемітызм. Расійская дзяржава, як і насяляючы яе народ, павінна поўнасцю пазбавіцца імперскага шавінізму і, глыбока пакаяўшыся, стаць дзяржавай не толькі прававой (фармальна прававой дзяржавай была і тая ж гітлераўская Германія!), але і маральнай, адпавядаючай вядомаму ўжо гегелеўскаму азначэнню дзяржавы як рэальнасці маральнай ідэі, як улады ад Бога.

Ніякага, аднак, ні пакаяння, ні маральнага пераўзбраення народу, як у немцаў, у Расіі, на жаль, не адбылося. Засталіся тыя ж самыя кадры кіраўнікоў з былой партыйнай наменклатуры, па шыю запэцканыя мінулымі грахамі, асабліва на перыферыі. Засталіся нават прадстаўнікі эліты КДБ, рукі якіх па локаць у крыві невінаватых людзей і якія да гэтага часу з дурнавата прасцецкім гонарам называюць сябе чэкістамі[170]. А сёння дык яны лезуць ужо і ў прэзідэнты. Калі не самі яны, дык іх прафесійныя і духоўныя нашчадкі, якія і зараз у гаротнай Рассіі знаходзяцца пры ўладзе, будучы абранымі туды тым жа самым расійскім народам. І ніхто з іх, гэтых былых кадэбістаў, ні прэзідэнт Пуцін, ні прэм'ер міністр Фрадкоў, ні намеснік прэм'ера Іваноў, дэманстратыўна не з'явіліся, напрыклад, ў якасці афіцыйных асоб на нядаўняе адкрыццё ў Маскве на Бутавым полі Крыжа пакаяння ў памяць дзесяткаў тысяч расстраляных там тымі ж чэкістамі бязвінных людзей, на што з горыччу звярнуў увагу нават вядучы расійскіх тэленавін. Ды і ўвогуле пастаянныя кіданні расійскай палітычнай эліты з крайнасці ў крайнасць па-ранейшаму сведчаць пра ўсё тую ж ментальнасць і ў дэмакратаў ("коль рубнуть, так уж сплеча"). Вядомы катастрафічны крызіс канца 1998 года з'явіўся вынікам здзяйснення

[169] Цікава, што адносна не так даўно да літаральна такога ж параўнання звярнуўся, характарызуючы па маскоўскай тэлевізіі русафобію, расійскі палітолаг Сяргей Маркаў, сам, дарэчы, будучы яўрэем.

[170] Тут ужо выступае на яву не толькі адсутнасць простага чалавечага сумлення, але і адкрытае невуцтва і глупота, бо само слова "чэкіст" якраз і ўтворана было калісьці ад скарачэння ЧК ("чрезвычайная комиссия"), якое ў ленінскі перыяд яшчэ азначала, што камісія гэта не пастаянная, а носіць толькі вельмі часовы, "чрезвычайный" характар, хоць з боку простых людзей ужо тады яна выклікала толькі нянавісць і жах.

такога прынцыпу. З крайне цэнтралізаванай камандна-адміністратыўнай сістэмы гэтак жа "крута" рынуліся ў крайнасць рыначнага капіталізму фрыдманісцкага толку, які ў той жа момант перарадзіўся ў бессаромны мафіёзна-алігархічны капіталізм, на базе чаго побач з непрыемным агульным падабенствам да Германіі 20–30-х гадоў у Расіі імкліва нарастае і вельмі небяспечны для расійскай імперскай дзяржаўнасці расізм чыстакарычневага фашысцкага колеру з уласцівым яму антысемітызмам і ксеналасіяй зусім ужо не традыцыйна бытавога характару. З другога боку, там у сваю чаргу зараз актывізуюцца камуністы з тым, каб гэтак жа крута вярнуць усё ў мілы іх сэрцу мінулы камандна-адміністратыўны чырвонасцяжны стан. Бесканечнае шараханне з боку ў бок з'яўляецца проста такі нейкім пракляццем для расійскага соцыуму. Вельмі злавесным пацвярджаннем гэтаму з'яўляецца і цяперашні чарговы вiток той жа злачынна-неразумнай каўказскай вайны, якая яшчэ з талстоўскіх часоў ляжыць на расійскай гісторыі ганебным кляймом.

Мы знарок так доўга гаварылі пра гісторыю расійскага грамадства і яго ідэалаў таму, што з ёй на працягу доўгіх вякоў і аж да гэтага часу была звязана і гісторыя беларускай супольнасці, знаходзячыся пад актыўным і часцей за ўсё вельмі нядобрым расійскім уздзеяннем. Пачынаючы з жахліва-крывавых войнаў XVI–XVIII стагоддзяў, пасля якіх беларусы гублялі, бывала, аж кожнага другога са сваіх супляменнікаў і канчаючы гаротным напаўіснаваннем у складзе Савецкага Саюза, калі таксама вялася планамерная палітыка па фактычнаму знішчэнню беларусаў і ператварэнню іх у бязродных і безнацыянальных манкуртаў пад назваю "савецкіх людзей". Уздзеянне гэтае не магло не сказіць гэтую гісторыю не толькі ў сацыяльна-геаграфічным, але і ў духоўна-культурным яе аспекце. Недарэмна вялікі беларускі патрыёт XIX стагоддзя Адам Кіркор з пякучай горыччу пісаў, што ад квітнеючага некалі Вялікага Княства Літоўскага засталася тэрыторыя, вядомая толькі балотамі, ды няшчасны, абяздолены народ, славуты сваім каўтуном. Другі вядомы беларускі філосаф Ігнат Канчэўскі ўвогуле параўноўваў гэтую тэрыторыю з геатэктанічным разломам, які разарваў гэтае Княства напалам, загубіўшы і дзяржаўнасць яго і агульную, па-еўрапейску высокую па тых часах культуру. Беларуская нацыя, паводле Канчэўскага, дастаткова тады ўжо развітая і сфармаваная, аказалася паміж кавадлам польскага каталіцызму з Захаду і молатам візантыйска-маскоўскага праваслаўя з Усходу, што выразна адлюстравалася нават у тагачаснай мастацкай культуры вострым супрацьстаяннем заходнееўрапейскага барока і абстрактнага схематызму маскоўска-візантыйскай стылістыкі і самым знішчальным чынам адбілася на беларускай ментальнасці ў цэлым. Гэтыя шчыра-пакутлівыя прызнанні вядомых беларускіх мысляроў і сёння выкарыстоўваюцца, але ўжо з дыяметральна процілеглымі намерамі з боку некаторых прадстаўнікоў псеўдабеларускай рускамоўнай інтэлігенцыі, адкрыта называючай беларусаў усяго толькі этнасам, як, напрыклад, чукчаў у Расіі ці папуасаў на Новай Гвінеі, а саму Беларусь – то суверэнным балотам, то мёртвай зонай, то проста чорнаю дзюрой. І ўсё гэта з мэтай далейшага прыніжэння беларусаў і канчатковага іх пазбаўлення веры ў сваё нацыянальнае соцыякультурнае адраджэнне.

Але існуюць і больш аптымістычныя погляды. Славуты англійскі гісторык Арнольд Тойнбі, напрыклад, увогуле лічыў, што падобнага тыпу ўздзеянні збоку, наадварот, актывізуюць і ўзмацняюць працэсы нацынальнага развіцця і фармавання яго самасвядомасці, выступаючыя як своеасаблівы адказ на выклік, амаль што ў духу гегелеўскай барацьбы супрацьлегласцей, хоць на Гегеля ён нідзе не спасылаецца. Чым мацнейшы той выклік, тым больш арыгінальным і творчым становіцца адказ на яго як на своеасаблівы стымул. Амаль што зусім, як у ньютанавым другім законе механікі: дзеянне роўна супрацьдзеянню (тут, зрэшты, не толькі чыста метафарычная аналогія, а і куды больш глыбокая ўнутраная ўзамасувязь). У сваім фундаментальным "Спасціжэнні гісторыі" Тойнбі трактуе з гэтага пункту погляду і непасрэдна гісторыю самога Вялікага Княства Літоўскага, прысвяціўшы яму радкі, якія тут проста нельга не працытаваць. Характарызуючы, напрыклад, такі выклік з боку Тэўтонскага ордэна, ён піша літаральна наступнае: "Часовая палітычная магутнасць Літвы як рэакцыя на крыжовы паход тэўтонскіх рыцараў знайшла сваё адлюстраванне і ў геральдычнай эмблеме Літоўскай дзяржавы: наезнік і конь у латах. К здзіўленню і поўнай разгубленасці тэўтонскіх рыцараў,

гэты варвар у латах даскакаў да іх уладанняў, каб канчаткова разбіць тых рыцараў у бітве пад Таненбергам” (154, 145). Гэткая ж па сутнасці сваёй рэакцыя адбываецца і на аналагічнага тыпу выклік з боку Маскоўскага княства, якое стала “аказваць націск на заходні свет уздоўж усходняй мяжы Літвы, праходзіўшай тады на захад ад Смаленска і на ўсход ад Полацка” (154, 146). У адказ на гэты маскоўскі націск аб’яднанай польска-літоўскай дзяржавай была захоплена ў пачатку XVII стагоддзя нават сама Масква (цікава, што ў нядаўнім маскоўскім выданні кнігі Тойнбі рэдактары таксама, напэўна “ў адказ на выклік”, палічылі неабходным папракнуць аўтара ў, быццам бы, недакладнасці, падкрэсліўшы, што менавіта рускімі, аказваецца, была заваяваная большасць ордэнскіх зямель і толькі “грандыёзны лівонскі паход Івана Грознага закончыўся поўным крахам”).

Безумоўна, Тойнбі поўнасцю меў тут рацыю, і гэта падцвярджаецца нават пазнейшай гісторыяй. Беларусь, напрыклад, у часы ўжо другой сусветнай вайны таксама падверглася нахабнаму выкліку з боку фашысцкай Германіі. На што, нягледзячы на, здавалася б, поўную к таму часу “зацюканасць” беларускай нацыянальнай самасвядомасці і ганебныя паразы Чырвонай арміі ў першыя два гады вайны, адбыўся адпаведны адказ у выглядзе магутнага партызанскага руху, які ўжо тады меў па сутнасці нацыянальна-вызвольны характар. Менавіта за гэта нават не будучы суверэннай дзяржавай, Беларусь была прынятая пазней у склад заснавальнікаў Арганізацыі Аб’яднаных Нацый. Нездарма ж з такой насцярожанасцю ставіліся да гэтага руху расійскія гісторыкі савецкіх часоў. Нават тагачасны сакратар ЦК КПБ А. Кузьмін аўтарытэтна сцвярджаў, што “значение белорусского партизанского движения сильно преувеличено”. А Сталін дык і ўвогуле не давяраў беларускім партызанам, зноў увёўшы там адменены перад самай вайной інстытут камісараў, адмовіўшы іх камандзірам у воінскіх званнях (гэта самым нядобрым чынам адбілася пазней на іх пенсіённым забеспячэнні!) і імкнучыся максімальна насыціць іх шэрагі энкавэдзісцкай агентурай. Але зусім ужо па-неразумнаму адмоўна ацэньваюць беларускі партызанскі рух як звычайны бандытызм сёння не толькі рускамоўныя і рускадумныя пісьменнікі тыпу Святланы Алексіевіч, але, на жаль, і некаторыя сучасныя беларускія гісторыкі, не кажучы ўжо пра нашых палітыкаў-апазіцыянераў. У гэтым руху на справе, аднак, выразна праявіўся тады далёка не згублены яшчэ, як аказваецца, патэнцыял беларускай нацыянальнай самасвядомасці, і проста глупотай было б характарызаваць яго як нейкія падазроныя, арганізаваныя толькі маскоўскімі энкавэдзістамі бандфарміраванні. Нічога сабе бандфарміраванні ў 370 тыс удзельнікаў на 60% вызваленай імі ад нямецкіх захопнікаў беларускай зямлі! Гэтак жа, зрэшты, называюць сёння расіяне нацыянальна-вызвольны рух у маленькай гераічнай Чачні, называючы і яе самаахвярныя атрады тым жа зняважлівым словам. Так і цяпер, ва ўмовах, калі маладая беларуская дзяржаўнасць і яе суверэнітэт падвяргаюцца знешняму актыўна-захопніцкаму націску з боку ўсё яшчэ імперскай Расійскай Федэрацыі і пры вельмі непрыгожай, прадажнай па сутнасці сваёй пазіцыі некаторых пластоў рускамоўнай беларускай і квазібеларускай інтэлігенцыі, пачынае назірацца, нягледзячы на варожую, адкрыта ўжо здрадніцкую палітыку ўлад, нястрымны рост нацыянальнай свядомасці беларускага народа, яго нацыянальнай культуры і яго так нядаўняй слаўнай партызанскай мінуўшчыны. Гэта можа служыць як дастатковым пацверджаннем канцэпцыі Тойнбі, так і маўклівым папярэджаннем тым гаспадам, хто лёгкадумна кідае нахабны выклік незалежнасці і суверэнітэту сённяшняй маладой беларускай дзяржавы.

Тойнбі быў несумненна геніяльным гісторыкам з неверагодна шырокай эрудыцыяй. Але ён быў і вялікім філосафам гісторыі, здольным ахапіць адзіным абагульняючым позіркам увесь вядомы яму неабсяжны фактычны матэрыял. Гэта асабліва выразна выступае ў яго дыялогу з японскім філосафам-будыстам Ікэдай[171] (166). Хоць ён і не пісаў спецыяльна пра ідэал і яго

---

[171] Тойнбі быў, напрыклад, упэўнены, што ва ўсіх індустрыяльных краінах, дзе галоўным матывам вытворчасці з’яўляецца максімальны прыватны прыбытак, канкурэнтная эканамічная сістэма стане недзеяздольнай і тым, нават не будучы, што ён спецыяльна падкрэсліваў, марксістам, прадказаў сённяшні ўсеагульны крызіс гэтай сістэмы (166, 151). Ён вельмі правільна, на наш погляд, разумеў і арыстотэлеўскае азначэнне чалавека як жывёлы грамадскай, выносячы яго нават у загаловак ўсёй главы пра рабочы рух (166, 147)

ролю ў развіцці грамадства, але ён часта выходзіў на праблему ідэалу, скажам так, знізу, ад вельмі любімай ім, як ён сам пра тое пісаў, фактычнай эмпірыкі, абагульняючы яе і робячы дастаткова шырокія высновы. “Парадаксальным, але глыбока праўдзівым і найважнейшым прынцыпам жыцця, – пісаў ён, напрыклад,– з’яўляецца тое, што каб дасягнуць нейкай акрэсленай мэты, трэба імкнуцца не да самой гэтай мэты, але да чагосьці яшчэ больш узнёслага, што знаходзіцца па-за межамі гэтай мэты” (там жа). Некалькі гэта нагадвае вядомую метафарычную характарыстыку Талстым ідэалу як ліхтара, што чалавек нясе перад сабой у цемры на доўгім шасце, сам ніколі не дасягаючы гэтага ліхтара, або другое яго ж параўнанне з цячэннем ракі, каб пераплыць якую ў пэўным месцы трэба заўсёды мецiць вышэй. Гэта таксама ёсць своеасаблівае азначэнне ідэалу. Прычым менавіта яго самай высокай і агульнай формы – ідэалу рэлігійнага, які далей таксама метафарычна Тойнбі апісвае як спецыфічную кукалку, з якой заўсёды вылупліваецца прыгожы матылёк новай культуры і пачынаецца новая фаза ў развіцці грамадства і яго цывілізацыі, фаза чарговай шпенглераўскае “вясны”.

Гэта ўжо разуменне развіцця не толькі як выніку нейкіх знешніх уздзеянняў, але і як унутранага, іманентнага працэсу, абумоўленага ўласнымі ўнутранымі ж прычынамі. Разуменне чыста філасофскае. Менавіта такое разуменне павінна мець месца і пры трактоўцы гісторыі беларускага грамадства і яго сацыяльных ідэалаў. Тлумачэнне яе пераважна знешнімі ўплывамі мы ўжо бачылі ў пэўнай ступені ў Ігната Канчэўскага, калі volens-nolens беларусы аказваліся толькі пасіўным аб’ектам чужой сацыяльнай актыўнасці. У яшчэ, можа, большай ступені гэта выступіла ў сучаснага гісторыка Юрыя Туронка, у якога беларусы выглядаюць у мінулай вайне зусім ужо ніякавата, баязліва хаваючыся і ад нямецкіх фашыстаў і ад партызан. Зрэшты, нядаўняе партызанскае мінулае Беларусі сведчыць якраз пра адваротнае. Партызаны, як мы ўжо бачылі, толькі сваімі сіламі трымалі свабоднымі ад нямецка-фашысцкіх акупантаў больш паловы сваёй тэрыторыі, і ўжо тады гэта была, паўтараем, фактычна нацыянальна-вызвольная вайна за свабоду і незалежнасць[172]. А адзначаная Канчэўскім строгасць візантыепадобнага стылю, напрыклад, як і славутае віленскае барока, цалкам магла ўзнікнуць (так яно, напэўна, фактычна і было!) і ў выніку самастойнага, незалежнага ходу гісторыі беларускага соцыуму як грамадства цалкам сацыяльна здаровага і нармальнага. Менавіта як ужо знаёмыя нам фазы іманентнага развіцця згодна канцэпцыі Шпенглера – Тойнбі – Сарокіна, а не як вынік аднаго толькі моцнага, але чыста пабочнага, чужога ўплыву. Уплывы бясспрэчна былі, але строгая стылістыка, згодна гэтай канцэпцыі, уласцівая, як вядома, пачатковаму перыяду цыклу самастойнага развіцця, выразна бачыцца, напрыклад, і ў рэканструкцыях навагрудскага замка Міндоўга без аніякага ўсходняга ўплыву. А звязанасць віленскага барока з заключным перыядам гэтага цыклу – ужо агульнавядомая рэч. Застаецца толькі выявіць сярэднюю, інтэгральную фазу, адпаведную фазе агульнага росквіту Вялікага Княства Літоўскага і яго культуры, яго, так бы мовіць, залатога веку, аналагічнага італьянскаму Рэнэсансу. Гэта і складае, думаецца, сёння асноўную задачу даследчыкаў гісторыі беларускага народа і яго культуры.

---

[172] Нездарма ж так сёння імперска-расійская прапаганда і яе падручныя СМІ стараюцца ўсяляк распаўсюджваць міф, быццам бы беларускі партызанскі рух створаны быў толькі расійскім НКУСам і такім энкавэдзісцкім спецыялістам па забойствах з-за вугла, як Судаплатаў (той самы Судаплатаў, што забіў некалі ўкраінскага змагара за незалежнасць Канавальчыка, па-падляцку падсунуўшы яму ў каробку з падараванымі канфетамі мініятурную бомбу). Як асабісты удзельнік партызанскага руху на Беларусі на ўзроўні сярэдняга каманднага складу упэўнена заяўляю тут, што гэта нават не міф, а свядомае, цынічнае па сваёй нахабнасці ілганнё, супраць якога выступаў некалі і Васіль Быкаў. І робіцца тое, толькі каб аблегчыць цяперашняму беларускаму кіраўніцтву здрадніцкую здачу пакуль што незалежнай Беларусі пад уладу Расійскай імперыі. І ілжывы той міф падтрымліваецца часам, што самае крыўднае, і некаторымі прыхільнікамі апазіцыі, міжвольна глытаючымі гэтую прасцецкую нажыўку і ганьбячымі тым слаўную мінуласць уласнага народу. Што беларуская партызанка была, хоць яшчэ і не ўсвядомленай, але нацыянальна-вызвольнай барацьбой, сведчыць і тое, што ваявалі мы ў асноўным не столькі з нямецкім вермахтам, колькі з расійскай арміяй генерала Ўласава, якая разам з немцамі змагалася супраць саветаў, але за адраджэнне колішняй Расійскай імперыі. Змагалася, дарэчы, пад тым самым трыкалёрам, што і сёння развіваецца над маскоўскім Крамлём, шматзначны факт, афіцыйна прызнаны неяк і на маскоўскім тэлебачанні (ў перадачы Салаўёва “К барьеру”).

Зрэшты, фаза, адпаведная ідэалу і стылю менавіта Высокага Адраджэння, і без гэтага дастаткова прыкметная, калі паглядзець на культуру ВКЛ адразу ж пасля Вітаўтавых часоў і ў цэлым звярнуць увагу хоць бы на дзейнасць Францішка Скарыны па перакладзе Бібліі на народную, беларускую мову, пачытаць славутую "Паэму пра зубра" Міколы Гусоўскага або палюбавацца абразамі гэтага ж перыяду, на якіх выразна праглядвае часам нешта амаль што рафаэлеўскае. Ідэалы тут безумоўна існавалі і ідэалы вельмі высокай сацыяльна-эстэтычнай значнасці, блізкія да ідэалаў Высокага Адраджэння. Гэта адразу ж кідаецца ў вочы і калі ўспомніць уступныя артыкулы Льва Сапегі да славутага Літоўскага Статута. У якасці першай спробы кадыфікацыі права Статут быў і для тагачаснай Еўропы навінкай, напісанай зноў такі "не чужой якой-небудзь мовай", а сваёй уласнай, народнай, беларускай, што спецыяльна і з гонарам падкрэслівае Сапега. Тут жа праходзілі і глыбокія дыскусіі па рэлігійнай праблематыцы, у выніку чаго была створана ўніяцкая царква як чарговая, вельмі лагічная спроба аднавіць гармонію і ліквідаваць той трагічны падзел, што ў 1054 годзе трагічна раскалоў хрысціянства. Таму ўжо з гэтых часоў культура Вялікага Княства Літоўскага сама аказвае магутны ўплыў і на Польшчу і на тую ж Масковію. Менавіта адсюль, напрыклад, у Маскву было прынесена не толькі кнігадрукаванне з Іванам Федаровічам (Фёдаравым па-маскоўску)) і Пятром Мсціслаўцам, але і еўрапейская паэтыка ў вершах Сімяона Полацкага, і еўрапейскі тэатр з тым жа Полацкім, і еўрапейская тэорыя музыкі ў "Музікійскай граматыцы" Мікалая Дылецкага[173], і "Граматыка" Мілеція Сматрыцкага, і майстэрства беларускіх кафельнікаў і разбяроў, з чым пагаджаўся нават такі антыбеларус, як сумна вядомы прафесар Л. Абэцэдарскі.

Зрэшты, і пазнейшая гісторыя Беларусі і яе культуры дэманструе ўласныя законы і асаблівасці свайго культурна-гістарычнага развіцця, што выразна праявілася, напрыклад, у мастацкай стылістыцы, дзе вядомым беларускім філосафам У .Конанам і другімі даследчыкамі беларускай культуры былі выяўлены не толькі барока, але і класіцызм і іншыя мастацкія стылі. Аднак з чыста сацыяльнымі ідэаламі справа абстаяла ўжо значна горш з-за бясконцых войнаў, падзелаў дзяржавы і бязлітаснага сацыяльнага ўціску, як гэта было пад уладай Расійскай імперыі, што адкрыта не прызнавала самастойнасці беларускага народа як нацыі, забараняла яго мову і вельмі актыўным чынам імкнулася канчаткова яго русіфікаваць у самым шырокім сэнсе гэтага слова. Тым не менш, беларускі народ існаваў, як існавала і яго культура з адпаведнымі духоўнымі каштоўнасцямі і ідэаламі. І далейшы ход гістарычнага працэсу яго развіцця з неабходнасцю аб'ектыўнага закона прывёў да этапу фарміравання беларускай ідэі, які ў гісторыі другой паловы XIX стагоддзя пачаў называцца ўжо на шмат больш вядомым нам Другім Адраджэннем.

Гэтае Другое Адраджэнне дало магутны штуршок далейшаму развіццю беларускага народа і яго культуры, прадстаўленай такімі выдатнымі імёнамі і асобамі, як пісьменнікі і паэты Вінцэнт Дунін-Марцінкевіч, Францішак Багушэвіч, Янка Купала, Якуб Колас, Максім Багдановіч, філосафы Ігнат Канчэўскі і Уладзімір Самойла і многія іншыя. Аднак і гэтае Другое Адраджэнне не знайшло сабе поўнага завяршэння. Беларуская ідэя як сацыяльны ідэал беларускага народа актыўна ўдзельнічала ў агульным антыімперскім нацыянальна-вызвольным руху, вынікам якога з'явіўся расійскі рэвалюцыйны выбух 1917 года. Як ужо гаварылася, тое, што здарылася ў Расіі ў 1917 годзе, было не столькі класавай, колькі нацыянальна-вызвольнай рэвалюцыяй. Але яна не змагла поўнасцю рэалізавацца і здзейсніцца ў самастойнай беларускай дзяржаве як рэальнасці беларускай ідэі. Вядомая БНР, што ўтварылася ў 1918 годзе, поўнацэннай суверэннай дзяржавай, на жаль, не стала і змушана была працягваць далейшае існаванне толькі ў маральна-юрыдычнай сваёй іпастасі ў якасці эміграцыйнага ўрада, які, аднак, de jure захоўвае сваю легітымнасць і па сённяшні дзень. І толькі пасля распаду Савецкай

[173] Пра Дылецкага як пра літоўскага паходжання асновапаложніка расійскага музыказнаўства, дарэчы, упершыню пачала пісаць у сваёй студэнцкай (!) дыпломнай рабоце пры Ленінградскай кансерваторыі Крукоўская Наталля Мікалаеўна (мая дачка), факт, адзначаны расійскім акадэмікам Протапопавым у яго фундаментальнай манаграфіі аб старажытнарускім царкоўным спяванні (пазней рускамоўнае кіраўніцтва Мінскага музычнага вучылішча датэрмінова выкінула яе на пенсію).

імперыі дзякуючы гераічным высілкам апазіцыі БНФ у Вярхоўным Савеце 12 склікання, імёны членаў якой будуць назаўсёды запісаны залатымі літарамі ў беларускай гісторыі, у 1991 годзе была ўрачыста абвешчана Дэкларацыя аб незалежнасці Рэспублікі Беларусь. Дэкларацыя, якую згодна з яе значэннем для беларускага народа, нягледзячы на грэбліва-скептычныя ўхмылкі яго недобразычліўцаў, варта было б назваць Вялікай.

Ці патрэбны сёння нам, беларусам, праменныя ідэалы?

"Нашы часы – часы агульнай заблытанасці, часы паустання праменных быццам ідэалаў і іх канечнага знікання праз нядоўгі час... Тое, што раней здавалася чыстым і светлым, штодзённа аплятаецца жыццёвым брудам і пылам. Так знікаюць праменныя ідэалы, пакідаючы роспач і безнадзейнасць. У такія часы адзінокая чалавечая душа шукае, пераглядаючы ўсё тое, што здавалася каштоўным, святым і жаданым". Паўторым жа зноў прыведзеныя ў пачатку гэтай кнігі тыя балючыя словы, што яшчэ ў 1921 годзе пісаў ужо вядомы нам беларускі філосаф Ігнат Канчэўскі (Абдзіраловіч), які і не думаў, напэўна, што гэтыя словы і ў нашы складаныя часы будуць гучаць так па-прароцку дакладна і метка. Паўторым (паўтору не трэба баяцца, бо, як гаварылі тыя ж рымляне, repeticio est mater studiorum) і падаб'ем агульныя вынікі з усяго, што тут было сказана пра ідэалы і паглядзім, наколькі яны нам патрэбны сёння. Сапраўды сёння вялікія, здавалася б, ідэалы пабудовы новага светлага грамадства і выхавання шчаслівага, прыгожага чалавека пазнікалі літаральна на нашых вачох, заплямленыя не толькі жыццёвым брудам, але і цэлымі патокамі бязвіннай чалавечай крыві. «Сияющие высоты», па з'едліваму выразу расійскага навукоўца і пісьменніка А. Зіноўева, сталі «зияющими» правaламі. Аднак, і тое, што прыйшло ім на змену, аказалася яшчэ паскуднейшым, бо было адкінута ўжо і само паняцце ідэалу ўвогуле. Замест яго прапаноўваецца цяпер толькі цынічны прынцып індывідуальнае выгады ды асабістай нажывы, што базіруецца ўжо на адных прымітыўных жывёльных інстынктах. Калі наяўнасць ідэалу прадугледжвае ўсё такі і пэўнае мысленне, заснаванае на дзейнасці розуму, з-за якога чалавек менавіта і носіць гордае званне Homo sapiens – чалавек разумны, то інстынктамі кіруюцца толькі жывёлы ў дзвюх асноўных сваіх align рознавіднасцях: драпежнага звера і пасіўна-пакорлівага траваеднага быдла. Падобна, што гэткае няшчасце і звалілася сёння на нашы бядотныя галавы.

Што гэта так, паказвае нам хоць бы й прыклад нашай суседкі Расіі, за імперскім дротам якое і мы, беларусы, мелі няшчасце некалі здзейсняць тадышнія, таксама, быццам бы, праменныя, як пісаў Канчэўскі, ідэалы. Быццам бы таму, што тады яны сапраўды не выклікалі даверу, бо пад імі хавалася ілжывая хцівасць камуністычных намеклатуршчыкаў з іх спецпакетамі, санаторыямі, дачамі і лечкамісіямі. Але ў сённяшняй Расіі, куды зноў хочуць нас, беларусаў, загнаць цяперашнія нашы ўладары, усё тое павялічылася дзесяцікротна і стала цынічна адкрытым і ўзаконеным. Там цяпер пануюць ужо пераважна інстынкты, скіраваныя на асабістую, чыста жывёльную выгаду і камандуюць хцівыя алігархі-міліярдэры тыпу Абрамовіча, якому пад непасрэдную ўладу аддадзены расійскім ўрадам, напрыклад, ажно ўвесь чукоцкі народ (такі лёс чакае, дарэчы, і нас, беларусаў, на якіх точыць ужо зубы таксама хоць і меней удачлівы, бо ўжо быў фігурантам Гаагскага міжнароднага крымінальнага суда, але падобнага ж тыпу алігарх Барадзін: недарэмна ж ён цёрся вакол якуцкіх алмазаў ды браўся за рамонт палацаў у Крамлі). Яны там падграблі пад сябе не толькі ўсю і так небагатую расійскую эканоміку з яе, наадварот, найбагатшымі ў свеце сыравіннымі крыніцамі, але фармуюць пад свае густы і некалі вялікую духоўную культуру Расіі. Аляксандра Салжаніцына, напрыклад, столькі зрабіўшага дзеля Расіі і яе свабоды, амаль што ніколі не запрашалі ні на купленае імі тэлебачанне ні ў гэткія ж СМІ (колішняе вядомае выступленне яго ў Думе і рэакцыя на гэта тадышніх думцаў і сёння ўспрыймаецца проста як здзек, а на перадачы, прысвечанай памяці актора Ефрэмава, яго толькі паказалі ў натоўпе, не назваўшы нават па прозвішчу). Яны дазваляюць сабе здзекавацца над рускай мовай ("без мата нет русского языка" – публічна заяўляе колішні міністр культуры Расіі Швыдкой, што і цяпер трымае ўсю рускую культуру

фактычна ў сваіх руках) і замяняюць знакамітую рускую рэлігійную філасофію пустым і нікчымным постмадэрнізмам (“философия – мёртвая наука” – не без зларадства канстатуе той жа Швыдкой). А што ўжо робіцца ў сферы этыкі, эстэтыкі і ўвогуле мастацтва, дык і вымавіць няёмка. Варта толькі ўспомніць адкрыта ўжываючых у сваіх творах той жа цынічны мат пісьменнікаў Уладзіміра Сарокіна і Віктара Ерафеева, рэжысэра з няяснаю сексарыентацыяй Рамана Вікцюка, зусім ужо “суперпорочного” па яго ўласнаму прызнанню спевака Барыса Маісеева[174], спакуслівых і “безгранично-бесстыдных”, як яны самі сябе характарызуюць, вядучых тэлепраграмы “Сексуальная рэвалюцыя”, дзівакаватага “попстыліста” Сяргея Зверава або ідыёцкі, няхай нам даруюць, ансамбль так званага Комеды клаб. Але зусім ужо з цынічным выклікам паводзіць сябе зноў усё той жа Раман Абрамовіч, які з дапамогай памінанага тут Швыдкога зарганізаваў сёння ўсерасійскі, так бы мовіць, музей мадэрнісцкага і постмадэрнісцкага мастацтва і з выклікам назваў яго “Гараж”, тою назваю свядома і адкрыта супрацьставіўшы яго знакамітаму, сапраўды ўсерасійскаму “Манежу”, даўно ўжо стаўшаму пасля Піцерскага Рускага музея і маскоўскай Трацьякоўкі таксама адным з сімвалаў менавіта нацыянальнага рускага мастацтва.

Увогуле героем нашага часу ў мастацтве Расіі замест ўсё такі высакароднага некалі лермантаўскага Пячорына стаў нават не гогалеўскі Чычыкаў, а зусім ужо вульгарны невук-бандзюга з аўтаматам Калашнікава наперавес, наняты на грошы ўсё тых жа алігархаў. Ды і ў нас на Беларусі пачынаецца тое ж, калі прыняць да ўвагі адносіны сучаснага кіраўніцтва РБ да нацыянальнай беларускай культуры і мовы або ўспомніць нядаўнюю публічную заяву на старонках развясёлае “Комсомолки” (ад 17-25 красавіка г. г.) старшыні саюза нашых будучых беларускіх алігархаў Аляксандра Патупы, што “ни один инвестор не будет участвовать в приватизации белорусской госсобственности ради каких–то высоких (!) целей.” Прызнанне не толькі шчырае, а проста ў духу Абрамовіча нахабнае па свайму цынізму. І без яго вядома, што “госсобственность” гэтая прыватызуецца тымі алігархамі не дзеля высокіх ідэалаў, а проста дзеля самай шкурнай уласнай выгады. А «какие-то высокие цели” (і якая ж іронія тут гучыць!) – гэта, канешне, культура беларускага народу, яго нацыянальная годнасць, мова, незалежнасць і суверэнітэт, на якія проста плюе як сам алігарх, так і ўсё беларускае кіраўніцтва, дазваляючае сабе нават публічна перадражніваць мову свайго народу. Але вось варта было прэзідэнту Лукашэнку штосьці там няўдала сказаць пра наш беларуска-яўрэйскі Бабруйск, як ізраільскае кіраўніцтва адразу ж выразіста пагразіла яму пальцам. Ды так, што не толькі яму асабіста прыйшлося прыніжана апраўдвацца, але і апазіцыйная нават прэса аказалася змушанай за яго заступіцца (адзін вельмі вядомы журналіст з газеты “Свободные новости - плюс” дык і зусім ужо ўстрывожыўся і загараваў, што з гэтае прычыны “еврейский капитал, который очень щепетильно относится к подобным высказываниям..., вряд ли в ближайшем будущем придёт в Беларусь”). Ўсе тыя гаспада алігархі сапраўды, як сведчаць іх гуллівыя подзвігі не толькі ў Расіі, але і ў бачыўшым многае французскім Куршэвілю, мецяць не ў “высокие цели», а, па выразу знакамітага рускага паэта, куды ніжэй. Ды каб толькі гуллівыя. Пры іх здзяйсненню зноў, як і некалі раней, пачынае багата ліцца кроў і зноў такі кроў невінаватых, калі ўспомніць амаль штодзённыя крывавыя разборкі паміж цяперашнімі ўладарамі ўсё той жа Расіі... Але, як пісаў некалі Спіноза[175], перш чым плакаць альбо смяяцца, трэба разумець. Тым болей, калі ідзе гаворка пра ідэалы, адной ужо назвай сваёю блізка роднасных словам “ідэя”, “думка”.

Сапраўды, словы “ідэал, ідэальны”, як мы ўжо бачылі, заўсёды азначалі і азначаюць у нашым жыцці думку пра нешта праўдзівае, добрае, прыгожае і дасканалае. Тое, што вельмі патрэбнае нам, што жадаецца намі і таму павінна быць здзейснена альбо дасягнута абавязкова. Усё гэта ў нашым уяўленні заўсёды і звязвалася з вытворным словам “ідэалізм”у яго самым шырокім сэнсе. Але ў традыцыйнай савецкай філасофіі як у філасофіі матэрыялістычнай гэтым

---

[174] Асабліва брыдка яго слухаць, калі ён спявае, як тое было неяк у Віцебску, трагічна-сур’ёзную “Цёмную ноч”, гэтую песню-стогн часоў той страшнай мінулай вайны. Гэта ўспрыймаецца проста як кашчуннае і дурное дзікунства.

[175] Спіноза, дарэчы, таксама па нацыянальнасці быў яўрэем, але такім, якога тагачасныя яўрэйскія ж палітыканствуючыя экстрэмісты хацелі за яго спрвядлівасць нават забіць!

словам прыпісваўся звычайна толькі суб’ектыўны, як гавораць філосафы, і, значыць, нерэальны характар. Толькі тое, што адносілася да знешняга свету і было па сваёй прыродзе матэрыяльным, лічылася аб’ектыўнай рэальнасцю. І менавіта гэтай аб’ектыўнасці надавалася пераважна значэнне ісціны і другіх пералічаных тут ідэалаў. Ісцінным, напрыклад, суб’ектыўнае ўжо па азначэнню быць не магло, як пра тое сведчыць і лёс у былым савецкім грамадстве філасофскага суб’ектыўнага ідэалізму. Але і аб’ектыўнае існаванне ідэалу таксама не дапушчалася, бо тады трэба было прызнаць і аб’ектыўны ідэалізм, а ўслед за гэтым і існаванне Бога, што для марксісцкае ідэалогіі ў прынцыпе было тым болей недазваляльным як дарога, па ленінскаму знакамітаму выразу, “к боженьке”. Пагэтаму тут узнікала бессэнсоўная блытаніна і ў гэтым ненатуральным, зусім алагічным расколе філасофскае думкі можна бачыць ужо і адну з прычын сённяшняга бляску і трагедыі ідэалу. Таго знікання праменнага, як піша Канчэўскі, ідэалу цераз нядоўгі час. Гэта неразумнае проціпастаўленне дзьвюх філасофій – ідэалізму і матэрыялізму, проціпастаўленне ўзаемавыключных і, па сутнасці, стаўшых абсалютна варожымі адзін аднаму паасобных агульных фактараў. На гэтым проціпастаўленні, як вядома, у камуністаў базіравалася класавая барацьба і замацоўвалася яна звычайна несправядлівасцю, а то і крывавым прымусам.

Сёння ж мы зусім ужо трапілі, як кажуць з агню ды ў полымя. У савецкія часы філасофію толькі ўродвалі, расколваючы яе на два процілеглыя сабе бакі і ўродуючы тым і паняцце ідэалу, ператвараючы і яго ў вульгарную, а то і крывавую часам “зброю класавай барацьбы”, як на вядомай скульптуры ўсё таго ж расійскага майстра Шадра “Булыжник – оружие пролетариата”. У нашыя алігархічныя часы ўжо самую філасофію выкідаюць, як некалі казалі марксісты, на “мусорную свалку истории”, замяніўшы яе ўсемагутнаю і цынічнаю сілаю грошай. Сёння ўсё тое, што калісьці адносілася да ідэальных каштоўнасцей, то-бок, усё праўдзівае, добрае, дасканалае і прыгожае, стала рыначным таварам і, значыць, прадажным. Ды і карыснае з прыемным таксама цэніцца цяпер як толькі грашовы сродак[176] абмену, і нават каханне стала такім жа “абменам паслугамі” (зрэшты, і само слова “каханне” знікла, замяніўшыся рашуча-кароткім, быццам рускае слова “рубль”, тварным тэрмінам “секс”).

Пры даследаванні прыроды ідэалу, аднак, трэба карыстацца куды больш нармальнай, цэласнай філасофіяй, ніж аднабаковы і, па сутнасці, таксама цынічны матэрыялізм. Так званы дыялектычны матэрыялізм, на якім будавалі сістэму сваёй ідэалогіі камуністы, сапраўды, як ужо гаварылася, уяўляў сабою тое, што філосафы называюць contradictio in adjecto (супярэчнасцю ў азначэнні), і што сам нават Маркс параўноўваў з выразам “драўлянае жалеза” (сапраўды, калі гэта філасофія дыялектычная, то яна павінна аб’ядноўваць сабой у дыялектычным адзінстве <u>і</u> матэрыялізм <u>і</u> ідэалізм, а калі яна ўяўляе сабою выключна матэрыялізм, то аб ніякай дыялектыцы тут і гаворкі не можа быць). Тут патрэбна філасофія, аб якой марылі некалі лепшыя мысляры сусвету і якая не супрацьстаўляе, каб дагадзіць нячыстай палітыцы, матэрыяльнае і ідэальнае, а разглядае іх як два натуральныя бакі адной і той жа таксама адзінай і цэласнай, па-сапраўднаму рэальнай рэчаіснасці. І толькі такая філасофія, як убачым ніжэй, якраз і дае нам магчымасць зразумець, што такое ідэал і ці патрэбны ідэалы сёння нам, беларусам.

У цяперашнія часы, вызваліўшыся з нядобрыхціскоў палітыканствуючай ідэалогіі і абапершыся на навейшыя дасягненні сучаснай навукі, перш за ўсё, агульнай тэорыі сістэм, мы з упэўненасцю можам сцвярджаць, што і ідэальнае таксама патэнцыяльна, па крайняй меры, існуе і мае нават аб’ектыўны характар. Калі ў чалавеку як суб’екту пазнання мы назіраем і яго ідэальны розум, і яго матэрыяльна-пачуццёвае цела, так і ў знешнім яму аб’ектыўным свеце няцяжка ўбачыць два адпаведныя таму бакі. Гэта, як даводзіць нам агульная тэорыя сістэм, агульная, ідэальная *структура* сусвету і складаючыя яе матэрыяльныя *элементы.* Тое ж самае

---

[176] Маркс тут сам пад уплывам эпохі і часу, калі ён дзейнічаў і жыў, міжвольна забываўся на дыялектыку і пераходзіў на вульгарную чорнабелую фармальную логіку, калі адстойваў свой матэрыялізм. Супярэчнасць, як ужо гаварылася, паміж метадам і сістэмай у яго была куды вастрэйшая, чым у абвінавачваемага ім у гэтым жа настаўніка яго Гегеля.

можна сказаць і пра любы аб'ектыўны прадмет. Нават самая матэрыяльная, напрыклад, машына мае свае цалкам ужо нежывыя, матэрыяльныя дэталі (элементы) і сваю фактычна ідэальную канструктыўную схему (структуру). І толькі як спалучэнне такой ідэальнай схемы-структуры і такіх матэрыяльных дэталей-элементаў існуе сама машына як пэўная рэальнасць. Структура як бы ажыўляе сабой машыну і яе пагэтаму інжынеры часта называюць, не падазраючы аб глыбокай філасофскай сэнсоўнасці гэтых слоў, *ідэяй* машыны. Сапраўды, пры дастатковай складанасці гэтай схемы машына пачынае нават ўмець гуляць у шахматы, як тое мы бачым у сучасных камп'ютэрах. І інжынеры не памыляюцца, называючы тую схему ідэяй, бо тая схема, а дакладней, структура ёсць не што іншае, як інфармацыя. Інфармацыя ў крышталічнай форме, як фігуральна азначыў некалі структуру эстонскі філосаф Я. Рэбанэ (Рэбанэ, зрэшты, вельмі ўдала, як мы бачылі, азначаў інфармацыю як мігруючую структуру, але ў дадзеным кантэксце гэта, па сутнасці, адно і тое ж). Але структура можа існаваць і ў выглядзе ланцужка паасобных сігналаў, перадаваных (мігруючых!) па дроце і існуючых ужо не ў прасторы, а ў часе. І тады яе тоеснасць інфармацыі ў звыклатрадыцыйным яе разуменні, звычайна асацыіраванай з аб'ектыўна існуючай мовай як носьбіткай менавіта ідэй, ні ў кога ўжо не выклікае сумненняў. Яна існуе аб'ектыўна, перадаецца, захоўваецца, а шпіёны дык могуць яе і красці. Нездарма ж агульная тэорыя сістэм, як і кібернетыка, уключае ў сябе як істотную сваю частку менавіта тэорыю інфармацыі, бо інфармацыя ў сваім глыбінным сэнсе і ёсць не што іншае, як ідэя, ці думка.

Пераход да карыстання такой цэласнай філасофіяй – гэта ўвогуле грандыёзны духоўны пераварот, значэнне якога ў наш няшчасны абездухоўлены і абезідэалены век яшчэ поўнасцю намі і не ўсведомлена. Яго сапраўды можна, як тое рабіў Кант са сваёй філасофіяй, з яшчэ большаю праватой параўнаць з капернікансім пераваротам. З дапамогай такой філасофіі цалкам змяняецца і становіцца куды больш нармальнай у цэлым агульная карціна свету. Для філосафаў-матэрыялістаў акаляючае іх асяроддзе было толькі матэрыяй, і ўвесь навакольны Сусвет уяўляўся халодным, застылым і нежывым. І тады, напрыклад, натуральнае жыццё ў прыродзе станавілася для іх невырашальнай загадкай. Невырашальнай, дарэчы, і для сучаснай навукі, бо і яна фактычна карысталася і ўсё яшчэ карыстаецца па традыцыі і сёння філасофіяй матэрыялістычнай. Прапанаваныя на яе базе тэарэтычныя канцэпцыі паходжання жыцця пастаянна аказваліся неперакануаўчымі і на практыцы неажыццяўляльнымі. Мы не ўмеем і сёння стварыць, напрыклад, хоць бы якую небудзь штучную, але па-сапраўднаму жывую амёбу. Генетычна кланіраваныя ці нават створаныя на базе яшчэ дасканальна не вывучаных ствалавых клетак штучныя органы, расліны і, тым болей, жывёлы – гэта нешта падобнае на мёртвы аўтамат ці нават на ракавую пухліну (яна таксама мае па сваёй істоце злавесна аўтаматычную здольнасць расці, разбураючы нават ўласны арганізм), і сённяшняя медыцына зусім справядліва асцерагаецца прапаноўваць іх, напрыклад, у ежу. На аснове гэтай філасофіі фізіка канца XIX і пачатку XX стагоддзяў прыйшла была ўвогуле да песімістычнай тэорыі цеплавой смерці ў будучым усяго Сусвету. Нездарма ж нават матэрыяліст Энгельс некалі ўзняўся супраць гэтай тэорыі (сказалася ўсё такі Гегелева дыялектычная школа!). А з сярэдзіны веку XX-га на базе постмадэрнізму як далейшае фазы ў развіцці матэрыялізму філасофія пачала разбураць і самую сябе, аб'явіўшы вайну ўжо і логіцы ў цэлым (постмадэрнісцкія пратэсты супраць так званага "логацэнтрызму"!) і замяніўшы ў ёй ісціну шызафрэнічнымі "дэканструкцыямі" і "сімулякрамі". У адносінах да чалавека і яго грамадства матэрыялістычная філасофія прывяла ўвогуле да сучаснага разумення чалавека як толькі жывёлы (голай малпы, па дасціпнаму выразу памінанага ўжо тут не раз Дэсманда Морыса), пазбаўленай не толькі ідэалаў, але і розуму ўвогуле. Чалавеку, паводле вядомаму фільму з Шарон Стоўн і Майклам Дугласам, застаўся толькі асноўны інстынкт – жывёльны секс. Калі чалавек у мінулым ганарыўся звычайна велічынёй свайго мозгу, то цяпер яму, як піша той жа Морыс, застаецца пахваляцца толькі магутнасцю сваіх геніталій. Якія ўжо тут ідэалы! Зрэшты, калі гэткі духоўны ўпадак і маральны развал грамадства суправаджаецца страшліва імклівым прагрэсам у тэхніцы, які прымае ўжо некантралюемы, стыхійна-абвальны характар (параўнуем хоць бы інтэлектуальны і маральна-этычны ўзровень нашых генералаў і жахлівыя магчымасці зброі,

што знаходзіцца ў іхніх густаваласатых руках!), то тут трэба задумацца куды глыбей, чым паміналы Спіноза.

Іншая справа філасофія, прынятая ў гэтым тэксце. Калі разглядаць не толькі пэўны канкрэтны прадмет, але і ўвесь сусвет як пэўную цэласную сістэму, уяўляючую сабой не толькі бязладна-хаатычнае мноства матэрыяльных часцінак-элементаў, якое старажытныя грэкі называлі Хаосам, але і надаючую ім пэўную цэласнасць і сістэмнасць структуру, то Сусвет гэты прадстае перад намі як цалкам упарадкаваная, жывая па-своему Існасць, велічны старагрэчаскі Космас, матэрыяльным целам якога з'яўляецца Прырода, а душой – ідэальная структура структур, негэнтрапія, інфармацыя, гегелеўскі абсалютны Розум. Або, як для веруючага чалавека, сіла гасподняя і сам Пан Бог.

Вельмі характэрна і па-свойму цікава ў гэтым сэнсе развівалася справа ў марксісцка-ленінскай "сацыялістычнай" Расіі. Заснавальнікі марксізму і яго далейшае фазы ленінізму былі, як вядома, самымі цвёрдымі матэрыялістамі і заядлымі бязбожнікамі. Маркс, напрыклад, вельмі не адабраў ідэалізм, а рэлігію лічыў нават опіумам для народу. Ленін жа, абсалютна супрацьстаўлячы, як ён гаварыў, лінію Платона і лінію Дэмакрыта, дык і марксава настаўніка вялікага Гегеля лаяў "идеалистической сволочью", азначаючы і ідэалізм як толькі тую самую так ненавісную яму "дорогу к боженьке". Але калі справа пайшла аб рашэнні практычных задач пры пабудове сацыялізму, то і камуністы раптам успомнілі пра ідэалы. І хоць па-ранейшаму азначалі эканоміку як асноўную базу чалавечага жыцця і матэрыяльныя вытворчыя сілы (г. зн., машыны і чалавечыя мускулы) як асноўны рухаючы фактар усёй гісторыі грамадства, тым не менш сталі вельмі шмат гаварыць і пра ідэалы. Разумелі ўсё такі сілу ідэалу, хоць і замянялі часам тое не вельмі прыемнае ім слова больш нейтральным словам "энтузіязм". Але і разумелі зусім не дыялектычна, вульгарна верачы ў магчымасць непасрэднага пераўтварэння ідэалаў у канкрэтную рэальнасць. Гаварылі так, што англійскі філосаф Бертран Расел стаў увогуле не без іроніі параўноўваць камунізм з рэлігіяй. Шмат гаварылі і шмат міжвольна ці вольна ілгалі, спасылаючыся па традыцыі на аўтарытэт гэтага вялікага некалі слова "ідэал". Ды не толькі ілгалі, але і грабілі і забівалі ў імя ідэалу. Забівалі зусім невінаватых людзей і забівалі ў масавым парадку. Гэтым была канчаткова скампраметавана колішняя аўтарытэтнасць ідэалу, і менавіта па гэтай прычыне сёння ў Расіі такія адмоўныя адносіны да самога гэтага слова. Ды і ў нас, на Беларусі, стала вельмі нявыгадна і нават рызыкоўна распачынаць на тую тэму любую гаворку, каб не трапіць у кампанію нашага кіраўніцтва, якое, ненавідзячы нацыянальную беларускую духоўную культуру і прызнаючы ў ёй толькі тое, што можна, па яго ўласнаму красамоўнаму выразу, памацаць рукамі, збіралася пераплюнуць расійскае кіраўніцтва, стварыўшы ідэалогію... ўвогуле без ідэалаў. І, канечне ж, пацярпела пры гэтым смехатворнае фіяска.

Той факт, аднак, што нават вельмі не любіўшыя ідэалізм матэрыялістычныя камуністы, хоць і куды больш некалі пісьменныя ў філасофіі, чым цяперашняе беларускае кіраўніцтва, моцнае толькі ў хакеі, не грэбавалі словам "ідэал", сведчыць аб вялікай важнасці гэтага слова і азначанага ім паняцця. Важнасці і для чалавека і для арганізаванага чалавекам супольніцтва, традыцыйна называнага ў нас грамадствам. У чым жа яна заключаецца з нашага сённяшняга пункту погляду? Зноў жа пачнем тут, як гаварылі рымляне, ab ovo, то-бок, з самага пачатку.

Мы бачылі ўжо, што структура кожнага аб'ектыўнага прадмета, нягледзячы на сваю ідэальнасць, мае, як і яго матэрыяльныя элементы, таксама аб'ектыўны характар і, значыць, таксама адыгрывае нейкую важную ролю ў працэсе яго існавання. І роля гэта перш за ўсё заключаецца ў тым, што азначаны аб'ектыўны прадмет альбо з'ява могуць існаваць як *рэальнасць* толькі пры наяўнасці разам узятых *<u>і</u>* структуры *<u>і</u>* элементаў, прычым абавязкова ў іх рухомым, г. зн., дыялектычна супярэчлівым *<u>адзінстве</u>*. Гэта ўжо добра разумелі старажытныя філосафы, а найбольш выразна - вялікі філосаф Новага часу Гегель. Сёння гэта ўжо амаль банальная рэч. Любы радыёпрыёмнік альбо той жа камп'ютэр, як мы ўжо бачылі, можа рэальна існаваць толькі пры наяўнасці і яго дэталяў (элементы) і яго схемы (структура), пры чым абавязкова ў цесным іх узаемазлучэнні і ўзаемасувязі, то значыць, у іх адзінстве. Гэта разумее ўжо сёння кожны інжынер, не выпадкова называючы гэтую схему-структуру ідэяй

прадмета. Гэтак жа пабудавана прыродай і кожнае жывое стварэнне, у якім ягоная ідэальная душа адыгрывае ролю структуры, а матэрыяльнае цела – аналагічную ролю элементаў. Толькі тут сістэмнасць жывога мае ўжо на шмат больш складаны, як бы шматпавярховы, ці, як гавораць у агульнай тэорыі сістэм, шматузроўневы, іерархічны характар. У такіх сістэмах іх матэрыяльны бок толькі як бы арыентуецца ў напрамку ўжо чыста матэрыяльных, самых дробных элементных яго частак (напрыклад, фізічныя элементарныя часціцы), а ідэальны -- толькі на самую высокую і агульную структуру, структуру структур Сусвету, ці, з тэалагічнага пункту погляду, Бога. Прамежкавыя ж узроўні-паверхі носяць пераважна адносны, пераходны характар. Дом, як мы ўжо бачылі, напрыклад, адносна сваіх цаглін ёсць структура, але адносна ансамблю дамоў ён толькі элемент, як і сама цагліна ў сваю чаргу адносна дому ўяўляе сабою элемент, а адносна складаючага яе пяску – структуру. Гэткую ж, але ўжо куды больш складаную іерархічнасць у сваёй сістэмнасці мае жывая істота, а найбольшай складанасцю ў гэтым плане характарызуецца, як і варта было чакаць, сам чалавек. У чалавека і душа і цела маюць самі сваю ўласную дастаткова складаную іерархічнасць, хоць у цэлым ён па-ранейшаму арыентуецца душой на ідэальнаць, а целам – на матэрыяльнасць, ці, гаворачы інакш, на полюс ідэальнасці і полюс матэрыяльнасці. Такое складанае адзінства процілеглых узроўняў ужо вядомы нам Гегель называў, як мы бачылі, дыялектычным адзінствам супрацьлегласцяў, і гэта сёння яшчэ раз падцвярджаецца бясспрэчным аўтарытэтам найсучаснейшай агульнай тэорыі сістэм. Пацвярджаецца, хоць у нашы абезідэаленыя і абязбожаныя часы гэтага Гегеля зноў трэціруюць, па колішняму нядобраму выразу, як дохлага сабаку.

Але ідэальная структура адыгрывае тут яшчэ адну значную ролю, асабліва важную для разумення, што такое ідэал і ў чым жа яго спецыфіка. Сэнс гэтай ролі ў тым, што структура актыўна ўдзельнічае не толькі ў існаванні пэўнага прадмета ці з’явы, але ўдзельнічае і ў працэсе іх ўзнікнення і далейшага развіцця. Тут яе роля нават становіцца прынцыпова галоўнай. Агульнавядома, напрыклад, што для стварэння зноў жа якой небудзь машыны перш за ўсё патрабуецца структура яе, то-бок, ідэя. Яна мае адначасова і аб’ектыўны характар (яе, як мы ўжо бачылі, могуць красці шпіёны). Нават такі сур’ёзны і паслядоўны філосаф-матэрыяліст, як Маркс, сцвярджаў (насуперак свайму матэрыялізму!), што ад павука ці пчалы архітэктар адрозніваецца тым, што перш чым будзе пабудаваны дом, у галаве архітэктара павінна ўзнікнуць ідэя гэтага дома (зрэшты, тое, што адбываецца і ў пчалінай галоўцы, таксама ў яшчэ большай ступені сведчыць аб аб’ектыўнасці інфармацыі, існуючай тут ужо ў форме зарання закладзенага туды прыродай інстынкту!). У жывых арганізмах, будзь то жывёла альбо расліна, гэтак жа на базе запісанай у палавых клетках генетычнай інфармацыі (структура!) і бясформеннага, звычайна, непрыгожага матэрыяльнага рэчыва ў ролі ежы або ўгнаення (элементы!) фарміруецца дасканалы ў сваёй рэальнасці новы арганізм, вельмі складаны, прыгожы і як дзве кроплі вады падобны на арганізмы сваіх бацькоў (вось дзе бачыцца прычына таго, што ўжо на гэтым узроўні прыгожае мы часта называем ідэальным!). І, сапраўды, ці не цуд гэта, калі не раз мы бачылі, як з гаршка, набітага бясформеннай глебай і зусім ужо брыдкім гноем, уздымаецца перад намі чароўная прыгажуня-ружа з яе пекнаю формай, колерам і цудоўным пахам! А фантастычная расфарбоўка пяра паўліна? А найтанчэйшыя ўзоры на крыльцах матылька? Дзе тут дарвінавы натуральны і палавы падборы і дзе барацьба за існаванне? Ды калі, зрэшты, і існуе палавы падбор, то адкуль тады ў мікраскапічнай галоўцы самкі матылька такі бездакорны эстэтычны густ? Не гаворачы ўжо аб раслінным царстве, нават у зусім нежывым неарганічным свеце мы не можам па жаданню змяніць структуру таго альбо іншага рэчыва. Нават сучасныя спецыялісты, а не толькі сярэдневечныя алхімікі, не могуцьператварыць, напрыклад, свінец у золата (яны могуць стварыць на малекулярным узроўні пэўнае новае рэчыва, але ж і тут для гэтага трэба спачатку знайсці яго формулу, то-бок, зноў жа структуру). А крышталічныя рэчывы дык могуць нават, падобна жывым істотам, расці, таксама ўтвараючы нярэдка пры гэтым па геаметрыі і колеру амаль што ідэальна, як мы зноў жа гаворым, прыгожыя формы. Пра гэта пісаў, напрыклад, абгрунтоўваючы сваю канцэпцыю архетыпу вядомы К. Юнг. І ва ўсіх гэтых азначаных вышэй выпадках рашаючую ролю адыгрывае структура, якая мае, як было ўжо паказана, ідэальны

характар. У агульнай тэорыі сістэм рух наогул у бок павышэння арганізацыі (узроўня структуры!) і стварэння чагосьці новага называецца негэнтрапіяй, а працэс адваротны, пры якім арганізаванасць (структура!) чагосьці пад уплывам сваіх элементаў, наадварот, паніжаецца і ў выніку зусім знікае, яшчэ раней быў вядомы як энтрапія. Не трэба вялікага розуму, каб упэўніцца, што ідэал якраз і звязаны з негэнтрапіяй і што ўжо на гэтых адносна не вельмі складаных прыкладах ідэал і яго паняцце атрымліваюць фундаментальнае па сваёй важнасці і нават лагічнай неабходнасці значэнне.

Несумненна, што ўсё тут сказанае пра структуру, інфармацыю і ідэалы мае зусім непасрэдныя адносіны і да чалавека. Калі ўжо самая яго сутнасць азначаецца назваю Homo sapiens – чалавек разумны, то яго ўжо можна было б, не толькі ўслед за Арыстотэлем и Бенджамінам Франклінам, называць zoon politicon і toolmaking animal – жывёлай грамадскай і выробляючай прыстасаванні, але і жывёлай з ідэаламі. Без ідэалаў чалавек увогуле быў бы, як у Оруэла, толькі звычайным быдлам. Але чалавек вылучаецца сярод жывёл не толькі выразнай наяўнасцю структурна-ідэальнага фактара ў яго агульнасістэмнай будове. Ягоная структура, мае, як мы бачылі, вельмі складаны іерархічны характар, што значна ўскладняе канкрэтнае выяўленне ў ім яго ідэальнай прыроды. Яна, аднак, знаходзіцца яшчэ і ў вельмі складаных адносінах з сваім матэрыяльна-элементным фактарам – целам. Калі б чалавек быў толькі такой ідэальнай, як мы сказалі б, істотай, хутчэй ужо анёлам, а не чалавекам, усё было б куды прасцей. Мы б ведалі, што жыць трэба толькі адпаведна ідэалам, то-бок, следуючы ісціне, дабру і прыгажосці, і так бы і жылі без аніякіх праблем. Мы, аднак, ведаем ужо, што чалавек, як пісаў яшчэ старажытны мудрэц Арыстотэль, ёсць ζωον πολιτικον, жывёла грамадская, і ў ім маюцца не толькі сацыяльна-духоўныя, сугуба чалавечыя рысы, але і рысы жывёльна-цялесныя. Або, кажучы інакш, у яго ёсць не толькі душа, жывучая і дзейнічаючая па законах чалавечага грамадства, але і цела, што дзейнічае і жыве па законах прыроды, г. зн.. па законах жывёльных, і з якімі таксама абавязкова прыходзіцца лічыцца. І тыя рысы, альбо фактары, такога адзінства паміж сабою, хоць яно і называецца навукова біясацыяльным адзінствам, дасягаюць, нажаль, з вельмі вялікай цяжкасцю. Такія, напрыклад, амаль дыяметральна супрацьстаячыя знакамітыя філосафы, як Кант і Фейербах, кожны з свайго боку невыпадкова адзначалі, што ў чалавеку жывуць анёл і звер, якія варагуюць паміж сабою няшчадна. І барацьба іх яшчэ больш абвастраецца тым, што абодва тыя фактары ў аднолькавай меры патрэбны чалавеку. Калі душа наша патрабуе і патрабуе вельмі законна ісціны-праўды, дабра-справядлівасці і дасканаласці-прыгажосці, без чаго як без ідэалаў яна ўвогуле можа загінуць, то і цела, аднак, гэтак жа справядліва і законна жадае дастатковай яды, умоў для размнажэння, адзення, жылля і г. д. Без ўсяго, што называецца звычайна матэрыяльнымі каштоўнасцямі і характарызуецца словамі карысць-асалода, чалавек ужо як цялесная істота, таксама пражыць не можа. Усё тое вельмі ўскладняе праблему ідэалу, робячы яе нялёгкай не толькі для рэалізацыі, але і проста для разумення, асабліва калі разумець яе бяруцца з пазіцый чорнабелай, фармальнай, бінарнай логікі.

Сацыяльныя і біялагічныя законы як адпаведна ідэальнае і матэрыяльнае па сваёй сутнасці таксама процілеглыя адзін аднаму. Сацыяльныя законы ў агульных рысах базіруюцца пераважна на ўзаемнай маральна-духоўнай падтрымцы і сацыяльным узаемадзеянні паміж людзьмі. Згодна ж законам біялагічным паміж жывёламі (ды й між раслін!) існуе чыста матэрыяльная дарвінава бязлітасная барацьба за існаванне. І гэткая супярэчлівасць пранізвала і пранізвае ўсё наша жыццё, як кажуць, ад нізу да верху, пачынаючы, напрыклад, з таго, як цяжка рызыкаваць сабою, каб пазбавіць бяды другога, і нялёгка аддаць апошняе гэтаму другому, калі таму яно яшчэ нашмат патрэбней. Ці ўстаяць перад спакуслівасцю чужой жаночай прыгажосці пры наяўнасці ўласнае жонкі і дзяцей, як бліскуча паказвае амэрыканскі кінарэжысэр Стэнлі Кубрык ў фільме “З шырока закрытымі вачыма”. Ці сказаць у вочы праўду-матку бяздарнаму, але ўсемагутнаму начальніку, які можа адпомсціць, сапсаваўшы табе ўсё жыццё. І гэтак далей, і таму падобнае. І не толькі ў звычайных жыццёвых сітуацыях, але і на самых высокіх рэлігійных і філасофскіх узроўнях. Пра гэта раздумваў, напрыклад, апостал Павел, калі пісаў у сваім Пасланні да рымлянаў, што “ў членах маіх бачу іншы закон, чым у

розуме маім, і таму добрага, чаго хачу, не раблю, а злое, чаго не хачу, раблю”. Тое ж мелі на ўвазе і памянёныя вышэй філосафы Кант з Фейербахам. А адным з першых усвядоміў сабе і прычыны гэтага той самы вялікі старагрэчаскі мудрэц Арыстотэль.

Зразумела, што такая супярэчлівасць чалавека не магла не адбіцца не толькі на яго жыцці, але і ўвогуле на ўсёй яго дзейнасці, у выніку якое ўтварылася і тое, што звычайна называецца культурай. Культуру мы звычайна азначаем як сістэму створаных чалавекам асноўных каштоўнасцей. Каштоўнасці ж, як вядома, -- гэта тое, што задавальняе асноўныя чалавечыя патрэбы і менавіта патрэбы, без якіх ён, як мы ўжо бачылі, не можа існаваць. І тады зразумела, што і каштоўнасці гэтыя і культура як цэласная іх сістэма самым цесным чынам звязана з самім чалавекам як яе адначасова творцам і спажыўцом. Таму і яна таксама не можа не несці на сабе гэткай жа супярэчлівасці. Па выразу сучаснага заходнееўрапейскага філосафа Эрнста Касірэра, культура нагадвае сабою як бы ракавіну малюска і абавязкова нясе на сабе, так бы мовіць, пэўны адбітак форм яго цела. І самога чалавека можна пагэтаму паспяхова вывучаць цераз даследаванне яго культуры. А паколькі цікавячыя нас ідэалы аказваюцца так звязанымі і з чалавекам і з яго культурай (у культуры яны адлюстроўваюцца асабліва выразна), то мы і працягнем тут разгляд праблемы ідэалу на матэрыяле культуры. Тым болей, што сённяшняя пакутная трагедыя ідэалу якраз і разыгрываецца перад намі менавіта на сацыякультурнай сцэне.

Тое, што культура сапраўды ўяўляе сабою як бы адбітак самога чалавека, бачна ўжо з самага першага позірку на агульную структуру культуры. Як і сам чалавек, яна ўяўляе сабою своеасаблівае адзінства духоўнай і матэрыяльнай субкультур, якія часта таксама называюцца культурамі, чым падкрэсліваецца іх адносна самастойны характар. Гэтыя больш прыватныя культуры таксама супрацьстаяць адна другой, як душа і цела ў самім чалавеку. Але гэтак жа, як і ў чалавеку, яны непарыўна і звязаны адна з другой, утвараючы сабою цэласную сістэму культуры ўвогуле. І звязвае іх у адно цэлае трэці від больш прыватнай культуры, у ролі якой выступае тут культура мастацкая. Менавіта ў культуры мастацкай і назіраецца найбольш выразна гэтая так характэрная як для культуры, так і для самога чалавека ўнутраная супярэчлівасць, якую ў свой час вялікі нямецкі філосаф Гегель назваў дыялектычным адзінствам процілегласцей. Іменна мастацтва ўжо з самага золку чалавечай гісторыі пакутліва шукае аб’яднання абедзвюх асноўных культур у адзінстве, якое мастакі і эстэтыкі таксама здаўна ўжо называюць гармоніяй і якое суадносіцца імі з асноўнай эстэтычнай каштоўнаснай катэгорыяй – усім нам вядомай і ўсімі жаданаю прыгажосцю. Тая гармонія можа выразна праяўляцца на самых канкрэтных узроўнях структуры не толькі пэўнага паасобнага віда мастацтва і не толькі паасобнага мастацкага твора, але і паасобнага нават вобраза як спецыфічнае адзінства ўнутранага ідэальна-рацыянальнага зместу і знешняе матэрыяльна-пачуццёвае формы. Зрэшты, таму ідэал і пачынае з’яўляцца перад зачараванымі вачыма чалавека ва ўсёй сваёй прывабнасц і красе перш за ўсё менавіта на сцэне мастацтве.

Ідэал, як ужо нам вядома, праяўляецца ў рэалізацыі, г. зн., ідэальная структура заўсёды імкнецца рэалізаваць сваё сапраўднае існаванне ў адзінстве з адпаведнымі ёй матэрыяльнымі элементамі альбо непасрэдна, альбо цераз пасрэдніцтва прамежкавых іерархічных узроўняў, не толькі ў мастацкай ці, тым болей, у чыста духоўнай культуры. У якасці гэткай структуры ён рэалізуецца, як мы ўжо бачылі, і ў культуры матэрыяльнай, праяўляючыся там як функцыянальная ідэя той альбо іншай карыснай рэчы, надаючы і ёй пэўную інфармацыйную значнасць і сэнс. Роўна як і, наадварот, у сферы духоўнай ён таксама, каб рэалізавацца, змушаны шукаць сабе пэўнае, хоць і куды больш сціплае знешняе матэрыяльна-элементнае выражэнне ў форме схемы-чарцяжу, моўнага гучання альбо напісаных на паперы літар ці якіх небудзь іншых інфармацыйных знака-сімвалаў. Духоўная ж культура і будуецца, быццам, на сваім матэрыяльным фундаменце, пераважна на мове (недарэмна вядомы нямецкі філосаф Хайдэгер называў мову домам духоўнага быцця!). Такая шчыльная ўзаеманасычанасць і адначасова супрацьстаянне якраз і складаюць сабою спецыфіку таго вышэйпамянёнага гегелеўскага дыялектычнага адзінства процілегласцей, якое найбольш ярка праяўляецца менавіта ў чалавеку і ў ягонай культуры. Увогуле ідэал насычае сабою ўсю культуру на ўсіх яе

ўзроўнях, пачынаючы з культуры духоўнай, дзе ён выразна бачыцца на першым мейсцы ўжо з самага свайго азначэння, і канчаючы культурай матэрыяльнай, дзе ён таксама прысутнічае, хоць і ў значна больш сціплай меры. І гэта не цяжка зразумець, бо ў прынцыпе ўся культура з'яўляецца прадуктам творчасці чалавека, які ў сваёй дзейнасці заўсёды кіруецца розумам, а значыць і ідэалам. Ідэалам і ў яго суб'ектыўнай, так бы мовіць, ачалавечанай форме, якая далей аб'ектывізуецца ў працэсе сваёй рэалізацыі. У знешняй жа прыродзе ідэал ужо з самага пачатку існуе аб'ектыўна, у форме той абсалютнай аб'ядноўваючай і упарадкаваючай увесь Сусвет сіле, якую старажытныя грэкі, як мы ўжо бачылі, ў процілегласць хаосу называлі космасам, філосаф Гегель – абсалютным Розумам, сучасныя фізікі і кібернетыкі – негэнтрапіяй, а мы тут завем структурай структур, што можна атоесаміць і з Богам у пантэістычным яго разуменні.

Пастаяннае імкненне духоўнай культуры і яе ідэалаў гарманічна аб'яднацца з культурай матэрыяльнай, даволі выразна рэалізоўвалася часам у мастацкай культуры, як, напрыклад, у старажытнай Грэцыі эпохі Пярыкла альбо ў італьянскім Рэнэсансе. Але поўная гармонія паміж ідэальным і матэрыяльным, паміж духам і целам, паміж зместам і формай (пералік такіх дыялектычна-парных паняццяў можна было тут б працягваць і далей) з'ява, на жаль, даволі рэдкая. Менавіта пагэтаму і вялікі нямецкі паэт Іяган Вольфганг Гётэ у яго знакамітай драме-паэме "Фауст" прымушае свайго героя, убачыўшага на імгненне вобраз антычнай прыгажуні Гэлены, умольна ўсклікнуць: "Verweile doch, du bist so schoen!". Сапраўды прыгажосць толькі мільгае часам на старонках гісторыі мастацтва, а сёння дык яна, як здаецца, пакінула нас зусім. Нездарма ж Адам Парфрэй назваў сваю кнігу пра сучасную еўрапейскую культуру "Культура времён Апокалипсиса" (Екатеринбург, 2005). Цяпер перад намі пад зманлівай эгідай сучаснасці бессаромна і нахабна крыўляецца самая агідная брыдота. Калісьці нас радавалі Моцарт і Рафаэль, сёння ж нам прапануюць цешыцца Шнітке і Шагалам[177], і мы пакорліва гэта прыймаем. Прыймаем, ды яшчэ й хвалім. Вось як змяніліся нашы густы, а, значыць, змяніліся і мы самі. Змяніліся амаль зусім, як у андэрсенаўскай казцы пра голага караля, і гэтак жа сама баімся сказаць, што ён голы. Нездарма французскі філосаф Бюфон гаварыў, што густ – гэта чалавек, а які чалавек, такое і грамадства. Наш зямляк-беларус Дастаеўскі напісаў некалі, што прыгажосць адратуе свет[178]. Сама па сабе ў мастацтве прыгажосць гэтага, зразумела, не зробіць, бо мастацкая прыгажосць ёсць толькі знешні выраз унутранай дасканаласці і прыгажосці самога быцця. Але сёння, аднак, і жыццё і самую прыгажосць трэба ратаваць! Прыгажосць, як і шчасце ўвогуле, на жаль, вельмі нячасты госць у нашым доме. Адносна прыгажосці тое і само відавочна. Пра шчасце ж мы спецыяльна ўспомнілі тут таму, што менавіта шчасце, як пра тое піша польскі філосаф У. Татаркевіч [179], з'яўляецца найвышэйшай каштоўнасцю як у культуры, так і наогул ва ўсім аб'ёме нашага жыцця. Яно абыймае сабою і ідэальна-рацыянальную ісціну-дабро, і матэрыяльна-пачуццёвую карысць-асалоду, і эстэтычна-мастацкую дасканаласць-прыгажосць. Абыймае ў адзінае цэлае, што і называем мы шчасцем і

[177] Гэта ж яны, камісарстваваўшыя некалі футурысты і мадэрністы, крычалі ў свой час разам з Шагалам, Малевічам і Кірылавым "Ради нашего завтра сожгём Рафаэля, разрушим музеи, затопчем искусства цветы".

[178] Пра тую яго думку сёння актыўна ўзняла была голас у Інтэрнэце амерыканская кінарэжысёр і прадзюсэр Ларыса Ровенская (http:\\www.mission-studio.com), якая і ў мяне на гэту тэму ўзяла было інтэрв'ю, змешчанае на тым сайце і надрукаванае ў амерыканскай газеце "Обзор weekly" (Kontinent mediagroup) ад 10 сакавіка 2009, дзе пазней быў апублікаваны яшчэ і мой артыкул "Красота спасет мир с человеческим лицом". Аднак, і па гэты дзень усе застаецца марным лямантам у пустэльні. Больш таго, паміналы ўжо беларускі мастак Цэслер, яўна ў адказ на нашае з Ровенскай інтэрв'ю публічна цераз газету "Советская Белоруссия" заклікаў, наадварот, свет ратаваць ад прыгажосці (sic!). І зусім ужо вышэй ўсялякай меры, як мне стала нядаўна вядома, інтэрв'ю тое, як і мой артыкул у "Обзор weekly, былі кімсьці знятыя сёння не толькі з азначанага сайта Ровенскай, але і ўвогуле з Інтэрнэту, закрываючыся, як там цяпер у гэтым выпадку робіцца, порнаграфічнай рэкламай. Аказаўся заадно гэтак жа закрытым для ўспрыняцця і пераклад на рускую мову ўсяго раздзелу "Ці патрэбны нам ідэалы" з гэтага тэксту, што публікаваўся на сайце В. Н. Траццякова www.tvinteltech.com. У прыгажосці, як аказваецца, сапраўды ёсць магутныя ворагі ў міжнародным масштабе, што распараджаюцца сёння і ў Інтэрнэце (вось табе і сусветны, агульначалавечы розум і новая, прагрэсіўная інфармацыйная цывілізацыя!). Ворагі, пэўна, зусім ужо з нечалавечым тварам!

[179] Tatarkiewicz W. O szczesciu. Warszawa, 1962.

цэнім вышэй за ўсё. Але і тут мы адразу ж натыкаемся зноў на знаёмую ўжо нам супярэчлівасць. Сёння і ісціна часта бывае нядобрай, і асалода – шкоднай, а прыгажосць – дык зусім ужо брыдотна недасканалай. То-бок, і шчасце не рэалізуецца ў нас як гармонія ўсіх так нам патрэбных каштоўнасцей. I што нам тады застаецца рабіць?

Гэтае нялёгкае пытанне асабліва востра паўстае перад намі менавіта сёння, і ў якасці адзінага адказу на яго ў нашых бедных, абезідэаленых галовах узнікаюць жахлівыя карціны прадраканага некалі "Апакаліпсісам" ўсеагульнага крызісу, ледзьве не заўтрашняй ядзернай вайны і ўвогуле ці не самога біблейскага канца Сусвету. I многія з нас кідаюцца ў крайнасці. Людзі старэйшыя пачынаюць шукаць ратавання ў грашах, прадаючы за іх і сумленне, і гонар, і нават само жыццё. Альбо кідаюцца ў містыку, прычым нярэдка ў самых забабонных, а то і зусім ужо непрыгожых яе разнавіднасцях, як, напрыклад, сатанізм. Моладзь жа з дапамогай шматлікіх тэарэтыкаў і практыкаў з маскоўскай тэлеперадачы "Сексуальная рэвалюцыя" бесклапотна нырае ў балота самай жывёльнай пачуццёвасці, уключна з "групавухай" і агіднымі сексуальнымі збачэннямі, прастадушна лічачы гэта высакароднай праявай сучаснасці і прагрэсу і шукаючы тут таго, што яна з яшчэ неўсведамлянаю ёю дакладнасцю сама называе "балдзёжам". Характэрна, што і ў самой мове сучаснай моладзі словы накшталт "балдзёжу" ужо цалкам укараніліся ў слоўнік, а слова, напрыклад, "кахаць", як ужо гаварылася, знікла ўвогуле. Яно замянілася паскудна-вульгарным дзеясловам "трахаць", які, дарэчы, насуперак ужо ўсякай нармальнай граматыцы развіў і замацаваў за сабою не толькі гэтую непісьменную форму пастаяннага дзеяння (пісьменнаю тут будзе толькі форма з суфіксам "-ну"), але нават і зусім неўласцівую для гэтага кораня зваротную форму "...ацца". I зусім ужо з нахабным цынізмам прагучала нядаўна на той жа маскоўскай тэлепраграме цверджанне, што сучасная маладая жанчына ўвогуле сексуальна ўзбуджаецца толькі пры бачанні вялікіх... грошай!). Гэта ўжо, здаецца, нешта новенькае і сярод стаўшых прывычнымі сёння "класічных" сексуальных збачэнняў. Бедны Homo sapiens! Хутка ён ужо і як звычайная жывёліна размнажацца не зможа. Сапраўды, якія ўжо тут і дзе яны, тыя ідэалы!

I толькі вельмі нямногія, хто не страціў яшчэ галавы і не перастаў быць homo sapiens,'ам, не жадаюць канчаткова развітвацца з ідэаламі, хоць і застаюцца ў трагічнай адзіноце, упадабняючыся біблейскаму апосталу, лемантуючаму ў пустэльні. Гэта тыя прадстаўнікі беларускай інтэлігенцыі, што і сёння застаюцца вернымі розуму і ягонай паплечніцы -- філасофіі. Той самай філасофіі, якую яшчэ старажытны Платон лічыў галоўным дапаможнікам кіраўнікоў дзяржаў і якую яны прамянялі сёння, смеху варта, на ідыёцкія хакей і каратэ. Праўда, думаецца, якраз і будзе на баку ідэалаў і філасофіі, хоць многія сёння над імі смяюцца. Менавіта гэту праўду, спадзяемся, і мае на ўвазе наш знакаміты паэт Някляеў у сваім вядомым сённяшнім лозунгу-закліку. Стары мудрэц Спіноза меў ўсё такі рацыю, калі сцвярджаў, што перш чым плакаць або смяяцца, трэба разумець.

Сапраўды, калі падумаць глыбей, то і сёння ўжо бачацца сціплыя праблескі надзеі на ратаванне з цяперашняга духоўнага Армагедону. Тая ж філасофія і яе малодшая сястра – навука даюць нам магчымасць зразумець, што не ўсё яшчэ з добрага загінула і не так ужо ўсё безнадзейна. I сённяшнему жахліваму стану культуры навука можа даць больш-менш разумнае тлумачэнне. Гэта перш за ўсё тое, што цяперашні духоўны і ўвогуле жыццёвы крызіс не ёсць нейкая непазбежна канчатковая боская кара і ўсеагульная пагібель, і не трэба ўпадаць у поўны песімізм ці, тым болей, у паніку. У гісторыі і асабліва наглядна ў гісторыі мастацкай культуры ўжо здараліся аналагічныя непрыгожыя і непрыемныя сітуацыі. Яшчэ за шмат вякоў да нашае эры ў канцы старажытных гамераўскіх часоў таксама сустракалася нешта вельмі падобнае, калі ў Грэцыі пісалі і пісалі, трэба прызнаць, з вялікім талентам славутыя ў тыя часы і сёння спецыялістам вядомыя такія паэты, як Сапфо і Анакрэон. Першая з іх паходзіла з вострава Лесбос і ад яе, быццам, так і пайшла агульнавядомая назва адной вельмі моднай і сёння нядобрай дамскай сексарыентацыі. А пра другога ўжо Энгельс пісаў, што каханне разумелася ім настолькі своеасабліва, што яму быў абыякавы нават пол каханай істоты, што сёння таксама нам досыць, нажаль. знаёма. Альбо ўзяць хоць бы ўсім вядомую старажытнарымскую імперыю эпохі ўпадку. Там рабілася літаральна тое ж самае, што і цяпер. Каб упэўніцца ў тым,

дастаткова палюбавацца малюнкамі на сценах славутых пампейскіх лупанараў-бардэляў або прачытаць творы старажытнарымскага сатырыка Пятронія “Сатырыкон” ці Апулеева “Залатога асла”. Нездарма ў Пушкіна Анегін у неразумнай яшчэ сваёй маладосці “читал охотно Апулея, а Цицерона не читал”, а Пятроній быў экранізаваны і сучасным знакамітым еўрапейскім кінарэжысэрам Феліні таксама зусім не выпадкова. І у пазнейшыя эпохіназіралася нешта падобнае, як, напрыклад, перад Французскай рэвалюцыяй з сумна знакамітым маркізам дэ Садам, што займаўся філасофіяй не за пісьмовым сталом, а, як ён сам пісаў, у будуары з голымі жанчынамі, і які таксама паклаў пачатак небяспечнаму сексуальнаму збачэнню. Альбо зусім ужо ў XIX стагоддзі французскі паэт Шарль Бадлер напісаў скандальна праславіўшы яго верш пад назваю “Une charogne” (падліна), дзе ён параўноўваў сваю каханку з сустрэтай ля дарогі ў часе прагулкі... напоўзгнілай падлінаю (!) ды яшчэ са смакам апісваў, як у апошняй былі спакусліва задзёртыя ўверх, як у пажадлівай жанчыны, ногі ды распораты ужо жывот з кішкамі, што распаўсюджвалі жахлівы смурод. Гэта быў, па сутнасці, пачатак чарговага, ужо сучаснага агульнаеўрапейскага сацыякультурнага крызісу, які працягваецца і сёння пад маркай сучаснасці і далейшага прагрэсу, арыентуючыся на цалкам адкрытую брыдоту і далёка пераўзышоўшы ў гэтым і самога Бадлера. Ды і адносна нядаўняя спроба ў савецкай Расіі толькі шляхам прымусу і грубай сілы супрацьпаставіць гэтаму крызісу новыя, камуністычныя ідэалы, таксама правалілася ганебным чынам, аказаўшыся сёння ў яшчэ больш глыбокай і смуроднай яміне сацыякультурнага дэкадансу, што мы і маем няшчасце сёння бачыць і перажываць. Нездарма ж Віктар Ерафееў, што нашумеў вельмі даўно некалі сваім артыкулам «Поминки по советской литературе», не знайшоў сёння нічога лепшага, як таксама назваць выданы ім зборнік твораў сучасных рускіх пісьменнікаў спецыяльна ўслед за бадлераўскімі “Fleurs du mal” “Русскими цветами зла”.

Але ж было і адваротнае. У еўрапейскай гісторыі былі перыяды, калі ідэалы не толькі не перажывалі трагедыю, але і ззялі, як у Канчэўскага, тым самым праменным бляскам, што асабліва выразна было бачна зноў такі ў мастацкай культуры. Дастаткова ўспомніць тут старажытнаегіпецкую Неферціці, паэмы самога Гамэра, Афрадыту Мілоскую з класічнай Грэцыі, менш вядомых, але не менш прыгожых Уту і Рэглінду з XIII стагоддзя еўрапейскага Сярэдневечча і, канечне ж, не раз тут ужо памінаныя Адраджэнне, ці Рэнэсанс з такімі па-сапраўднаму вялікімі імёнамі, як Леанарда, Мікельанджэла і Рафаэль. Адраджэнне, у якім, дарэчы, прыняла актыўны ўдзел і дарагое нашай памяці айчыстае Вялікае Княства Літоўскае, дастаткова толькі ўспомніць Скарыну, Гусоўскага, Сапегу і Вітаўта. Ды і пазней былі спробы зноў ажывіць тыя ідэалы, як гэта было ў часы Французскай рэвалюцыі з яе свабодаю, равенствам і брацтвам, або ў той жа Расіі пасля рэвалюцыі 1917 году, хоць там тая спроба і скончылася, як было толькі што сказана, ганебным крахам.

Усё гэта перш за ўсё значыць, што ў гісторыі нашай культуры, як і ў іншых далёкіх ад нас і па прасторы і па часу сацыякультурных рэгіёнах, як, напрыклад, Індыя альбо Кітай, сказанае вышэй не з’яўляецца злавеснай праявай нейкага ўсеагульнага канца Сусвету або вынікам нядобрага выпадку. За ўсім гэтым навука бачыць пэўную, дастаткова строгую, як для працэсу сацыяльнага развіцця, законамернасць. Сацыякультурная гісторыя, як ужо гаварылася, развіваецца па падобнай на сінусоіду крывой, дзе ўзлёты культуры да ўзроўню, напрыклад, самай высокай прыгажосці і спады да неверагоднай брыдоты як бы рытмічна чаргуюцца паміж сабою. І не толькі ў мастацкай культуры, але і ў культуры духоўнай і матэрыяльнай. Зрэшты, апошнія дзьве чаргаваліся так, што ў перыяд, напрыклад, агульнага сацыяльна-культурнага пад’ёму грамадства пераважала духоўная культура, у перыяд росквіту абедзьве яны, як бы аб’ядноўваючыся, узнімалі на першы план мастацтва, на што асабліва звяртаў сваю ўвагу Шэлінг, і, нарэшце, на стадыі ўпадку ўсё больш і больш пачынала пераважаць культура матэрыяльная, выцясняючы з гістарычнай арэны духоўную культуру і калечачы культуру мастацкую. І ўсё гэта бачылі не толькі такія сучасныя сацыёлагі і гісторыкі, як О. Шпенглер, А. Тойнбі і П. Сарокін, пра якіх таксама не раз ужо была гаворка, але і так ганьбаваныя сёння філосафы і менавіта ўжо са старажытных часоў, пачынаючы з Платона і Арыстотэля і канчаючы вялікім Гегелем. Без уплыву апошняга, дарэчы, не змог пазастацца нават ягоны не

вельмі ўдачлівы вучань Маркс, скрозь сістэму сацыяльна-эканамічных фармацый якога і ў яго прасвечвае памянёная тут сінусоіда. Выразна бачылі тую сінусоіду ў гісторыі сацыякультурнага развіцця і філосафы-эстэтыкі, што ўслед за Гегелем вывучалі спецыфіку гісторыі менавіта мастацтва і ўсяе мастацкае культуры. Тут мы не без пэўнага гонару можам адзначыць і зробленае нашай беларускай эстэтыкай, якая ў справе аналізу гэтай культуры і яе ўзаемаадносін з ідэаламі, нават будучы ў калюча-дротавай загародцы руска-савецкай імперыі, змагла заўважыць і навукова прааналізаваць тыя цыклічныя рытмы ў гісторыі мастацкай культуры, амаль на трыццаць гадоў абагнаўшы хвалёныя маскоўскую і пецербургскую (ленінградскую) філасофска-эстэтычныя школы, якія толькі нядаўна выдалі, нарэшце, у свет дзьве тоўстыя калектыўныя манаграфіі на гэтую тэму “Цивилизация: восхождение и слом” (М., 2003) і “Циклические ритмы в истории, культуре, искусстве” (М., 2004)), але і тыя пад значным уплывам распаднага, хаосалюбівага постмадэрнізму. І, зразумела ж, без аніякае спасылкі на так іх апярэдзіўшыя нашы беларускія распрацоўкі. Увогуле нашы кнігі замоўчваліся, нашы дысертацыі ў Маскве правальваліся, рукапісы рэзаліся ў выдавецтвах, а ўцалелае і пасьпеўшае выйсці ў свет альбо палівалася брудам (кніга “Логіка прыгажосці”, напрыклад, дзе была ўжо тады насуперак афіцыйнай савецкай эстэтыцы і незалежна ад Захаду тэарэтычна выкладзена азначаная канцэпцыя цыклічнага развіцця мастацкай культуры і якая адразу ж пасля публікацыі ў 1965 г. была “удостоена” з боку самой “Литературной газеты” водгуку пад зняважлівым загалоўкам: “С точки зрения лошади...”) альбо проста замоўчвалася, як і цяпер. Дарэчы, робіцца сёння тое і ў самой Беларусі, у чым выразна бачыцца ўжо не толькі палітыка-ідэалагічны фактар і па-ранейшаму прарускі нахабна-імперскі шавінізм, але і проста неразуменне ці зусім ужо непрыгожая ў сваёй нізасці звыклая зайздрасць.

Азначаная цыклічнасць заўважалася і многімі мастацтвазнаўцамі і таксама адносна даўно, пачынаючы з Вінкельмана і канчаючы Вёльфлінам (зрэшты, і ў Расіі пісалі яшчэ на гэтую тэму Фрычэ, Іофэ, Шміт і іншыя, пакуль тое не было канчаткова забаронена партыйнымі ідэолагамі пасля ўстанаўлення ў СССР афіцыйнага мастацкага стылю соцрэалізму ў 1934 г.). Але найбольшай увагі заслугоўваюць тут даследаванні той праблемы, праведзеныя ў першай палове ХХ стагоддзя А. Шпенглерам, А. Тойнбі і П. Сарокіным з выкарыстаннем проста такі гіганцкага па свайму аб’ёму фактаграфічнага матэрыялу (зразумела, што працы Тойнбі і, тым болей, Сарокіна, гэтага “белаэмігранта” і асабістага сакратара Керэнскага, знаходзіліся толькі ў спецхранах і былі нам, шэраговым беларускім навукоўцам, цалкам недаступнымі, ды і Шпенглер таксама ацэньваўся камуністычнымі партідэолагамі вельмі адмоўна, бо меў няшчасце не спадабацца самому Леніну). І што самае тут цікавае, гэтыя даследаванні, нягледзячы на ваяўнічы эмпірызм аўтараў іх, па сваіх вывадах з неверагоднай дакладнасцю супадалі з вынікамі распрацовак ранейшых чыста дэдуктыўных філосафаў і перш за ўсё распрацовак Гегеля, на якога абапіраліся мы, беларускія эстэтыкі. Гэта асабліва характэрна для прац Сарокіна, нягледзячы на яго папрокі ў адрас Гегеля за ”схематызм” і пастаяннае ўслед за Тойнбі падкрэсліванне ўласнага прынцыповага, як ён лічыў, фактаграфізму. У такім супадзенні, як няцяжка ўжо здагадацца, заключалася найважнейшае сведчанне ісціннасці вынікаў і тых і другіх, бо гэта ж было тое самае сакраментальнае спалучэнне тэорыі з практыкай, фундаментальная важнасць якога для ісціны прызнавалася нават філасофіяй марксізму-ленінізму.

Згодна Сарокіну, напрыклад, гісторыя культуры перажывала своеасаблівыя цыклы-перыяды ў сваім развіцці, што складаліся з цалкам лагічна абумоўленых фаз станаўлення, росквіту, упадку і гібелі кожнай культуры, і тыя фазы называліся ў яго адпаведна ідэяцыянальнай, інтэгральнай і сенсорнай субкультурамі (чацвертую, распадную фазу ён абмінаў пераважна зусім, лічачы, насуперак Шпенглеру, што агульная сацыякультурная гісторыя такога зусім ужо “правальнага” перарыву ўвогуле не перажывае). А ў аснове тых фаз, што тут найбольш для нас важна, ляжалі ўсё тыя ж вядомыя нам суадносіны ідэальнага і матэрыяльнага пачаткаў, што ў культуралагічным аспекце выступалі як суадносіны паміж духоўнай і матэрыяльнай субкультурамі. Прычым суадносіны тыя рэалізоўваліся так, што фазе станаўлення дадзенай культуры адпавядала заўсёды культура ідэяцыянальная (ці субкультура –

Сарокін быў не вельмі строгім у тэрміналагічных adносінах, як і ў адносінах няўдалага тэрміна "ідэяцыянальная", замест якога мы будзем старацца тут ужываць больш дакладны выраз "ідэальная"), у якой духоўнае пераважала над матэрыяльным. Фазе росквіту адпавядала культура інтэгральная, дзе ідэальнае і матэрыяльнае ўжо складалі сабой гарманічнае адзінства (Сарокін, праўда, насуперак сабе часам азначаў яе чамусьці і, наадварот, як культуру эклектычную). З фазай упадку звязвалася культура сенсорная, у якой пераважала ўжо матэрыяльнае над ідэальным. І, нарэшце, фаза поўнага распаду культуры звязана была і з поўнасцю ўжо ўпадачнай эклектычнай культурай (тут адразу ж трэба адзначыць, што ні Сарокін ні ягоны папярэднік з процілеглага боку Гегель ніколі, як ужо было толькі што сказана, не прыходзілі да вываду аб нейкай канчатковай пагібелі культуры падобна біблейскаму канцу свету, што і цяпер прыймаецца часам за ісціну. Распадаецца і гіне толькі пэўная канкрэтная культура пэўнага народу і пэўнай эпохі, а чалавечае грамадства, як і агульначалавечая культура працягвае існаваць куды больш працяглы час (безумоўна і стаўшая сёння вострай праблема пачатку і канца існавання самога чалавецтва ўвогуле будзе закранута тут ніжэй).

Не дзіва, што канцэпцыя тая адразу ж і яшчэ ў савецкія часы знайшла сабе падтрымку ў беларускай філасофскай эстэтыцы, якая развівалася тут незалежна ад Сарокіна з апорай на процілеглую Сарокіну і яго аднадумцам Шпенглеру і Тойнбі дэдуктыўную эстэтыку Гегеля. Дзякуючы ж яго дыялектычнаму метаду не цяжкім аказалася звязаць з азначанымі фазамі і ўвесь логіка-катэгарыяльны апарат самой эстэтыкі. Так звязаць, што фазе станаўлення грамадства і яго культуры адпавядала катэгорыя ўзнёслага, фазе росквіту – катэгорыя прыгожага, фазе ўпадку – катэгорыя камічнага і фазе канчатковага распаду культуры – катэгорыя брыдоты. А катэгорыі гэтыя ў сваю чаргу выдатна узгадняліся з логікай гістарычнага чаргавання стыляў у гісторыі мастацкай культуры, што даўно ўжо, як было сказана, заўважалася і вядомымі еўрапейскімі мастацтвазнаўцамі. У перыяд пад'ёму грамадства і яго мастацкай культуры, напрыклад, гэты быў звычайна рамантызм з класіцызмам, у перыяд росквіту – рэалізм і класіка ў самым высокім, гарманічным сэнсе тых слоў, у часы ўпадку – натуралізм і барока і, нарэшце, перыяд канчатковага распаду – дэкаданс і эклектыка. Больш таго, уся тая логіка эстэтычных катэгорый перанесена была і на самога чалавека як прадстаўніка сваеасаблівага віду Homo pulcher – чалавек прыгожы (у савецкія часы мы проста змушаны былі быць аптымістамі звыш усялякай меры, што адпаведна і адбілася ўжо на самой назве кнігі!), які таксама ў сваім гістарычным развіцці перажываў тыя ж самыя эстэтычныя фазы і вось цяпер сам ужо трапіў у абдымкі нават і не камічнага, а самой брыдоты. І ў заключэнне ўсё гэта было выкладзена і з пазіцый сучаснай агульнай тэорыі сістэм, прадстаўлянай тады вядомай кібернетыкай (што было, аднак, цалкам пакінута без малейшай увагі і з боку маскоўскіх спецыялістаў, і з боку нашых беларускіх апанентаў). Знайшлі сабе мейсца у гэтай сістэме, дарэчы, і катэгорыя трагічнага як самай першапачатковай падфазы узнёслага, і катэгорыя нізкага як далейшага развіцця камічнага. Вельмі дапамагала тады нам, беларускім дысідэнтам-шасцідесятнікам, і выказаная таксама са спасылкай на Гегеля вядомая думка самога Маркса, што ўсё так ці гэтак значнае ў гісторыі з'яўляецца заўсёды двойчы: у пачатку як трагічнае, а ў канцы – як фарс. Сёння ж, каб упэўніцца ў справядлівасці гэтага, варта толькі крыху ўспомніць уласную гісторыю ды азірнуцца ўважліва навокал.

Цяжка пераацаніць усе магчымыя тут вартасці і выгоды гэтай сацыякультурнай тэарэтычнай канцэпцыі. Мала таго, што ў ёй, як ужо было паказана, тэорыя спалучаецца з практыкай у вельмі цесным адзінстве, чым яшчэ раз падкрэсліваецца яе несумненная ісціннасць. Яна пераканаўча тлумачыць нам гісторыю культуры як увогуле законамерны працэс, у якім асноўнай яго рухаючай сілай выступае актыўнае ўзаемадзеянне ідэальнага і матэрыяльнага фактараў у аднолькава важных для гэтага працэсу ролях. Гэтым яна выразна адрозніваецца ад традыцыйнай марксісцкай канцэпцыі, дзе галоўную ролю заўсёды адыгрываў толькі фактар матэрыяльны, робячы галоўнай рухаючай сілай гісторыі грамадства і яго культуры выключна культуру матэрыяльную і пакідаючы духоўнай культуры толькі мізэрную ролю пасіўнай надбудовы. Ніжэй будзе паказана, чаму гэта так зрабілася з марксізмам-

ленінізмам, прычым паказана з дапамогай менавіта гэтай жа выбранай намі канцэпцыі. Тут жа падкрэслім галоўнае, а, менавіта, што толькі ў гэтай канцэпцыі мы знаходзім тое, дзеля пошуку чаго распачаты быў сам гэты тэкст увогуле. Тут перад намі адкрываюцца, нарэшце, і ідэал і належачая яму вельмі важная роля ў развіцці як чалавечага грамадства ў цэлым, так і яго культуры. Мы тут знойдзем адказы і на больш прыватныя і канкрэтныя пытанні, што нядобры час сёння ставіць перад намі, і ўсё з апорай на гэтую канцэпцыю.

І тады першае, што тут нам проста кідаецца ў вочы, -- гэта *актыўная* роля ідэалу як увогуле думкі, ідэі ў працэсе гістарычнага развіцця чалавечай супольнасці і яе культуры ўвогуле. Больш таго, мы тут выразна бачым, што роля тая на фазе станаўлення грамадства аказваецца проста рашаючай, што праяўляецца ўжо ў агульнай перавазе духоўнай культуры, а значыць, і ідэалу, над культураю матэрыяльнай, як пісалі ўжо і Гегель і Сарокін. На наступнай фазе росквіту культуры ідэал не толькі захоўвае, але і замацоўвае сваю значнасць, рэалізуючыся ў гарманічным адзінстве з культурай матэрыяльнай. І толькі ў часы сацыякультурнага ўпадку моц ідэалу пачынае слабець, перадаючы ініцыятыву культуры матэрыяльнай, якая ўжо па сваёй прынцыповай схільнасці да энтрапійнага хаосу, пераходзіць у стан занікання, поўнасцю знікаючы пры цалкавітым распадзе дадзенай культуры як адзінства ідэальнага і матэрыяльнага. Гэта зусім, як і ў прыкладзе кожнай жывой істоты. У маладосці, калі яна яшчэ фармуецца і расце, інфармацыйны зарад, змешчаны ў яе генатыпе (адпаведнік душы!), кіруе ўсім працэсам развіцця, актыўна шукаючы свайго матэрыяльнага ўцеляснення. У перыяд росквіту генатып яе поўнасцю рэалізуецца ў матэрыяльным баку (адпаведнік цела!), утвараючы рэальную, сталую, квітнеючую жывую асобіну. І ў старасці пачынае ўжо браць перавагу матэрыяльнае цела з яго тэндэнцыяй да паступовага энтрапійнага заняпаду, які і завяршаецца распадам і смерцю. Але гэты распад не абсалютны, як і сама смерць не мае абсалютнага характару. Гэта толькі матэрыялізм пастаянна нам цвердзіў аб абсалютнасці смерці ды яшчэ з яго быццём-да-смерці далучыўся да гэткай жа думкі Хайдэгер. Як рэлігія была заўсёды ўпэўнена ў бессмяротнасці душы, так і сучасная філасофія цэласнасці, якою мы тут менавіта і карыстаемся, даказвае нам, што ў любым жывым арганізме, уключаючы і чалавека, ідэальна-інфармацыйны пачатак застаецца ў выглядзе генатыпу яго дзяцей. А ў чалавека, зрэшты, і не толькі ў вырашчаных ім дзецях, але і ў створаных ім будынках, рэчах і нават ідэях. Ідэя, як і душа, застаецца заўсёды бессмяротнай, калі ў ёй заключаецца дастаткова устойлівы *інфармацыйны* змест. Няцяжка зразумець таму, крыху забягаючы наперад, што гэта якраз нам і важна, бо мы і шукаем тут менавіта ідэал як галоўнейшы сродак адраджэння нашай нацыянальнай культуры. Як тое, што вышэй мы і называлі ўжо тут *беларускай ідэяй*!

Аднак, па-ранейшаму застаецца невырашаным тут непакоячае нас, тым не меней, пытанне. Калі фаза поўнай .рэалізацыі ідэалу ёсць фаза росквіту, у культуры адпавядаючая і эстэтычнай катэгорыі прыгажосці, і таму, чаго ўсе мы жадаем як увогуле чалавечага шчасця, чаму тады тая фаза такая кароценькая? Лагічна разважаючы, яна павінна была б цягнуцца куды даўжэй, чым моманты толькі яе пад’ёму і ўпадку, бо гэта ж цэнтральная фаза і сэнс існавання і ўвогуле быцця. Па крайняй меры, так нам заўсёды хочацца. У рэчаіснасці ж гэта, аднак, амаль што наадварот. Так намі жаданае шчасце калі і з’яўляецца, то толькі мільгае, як нейкая чароўная аргастычная ўспышка (параўнанне з аргазмам тут сапраўды мае некаторы сэнс і не толькі з фрэйдысцкага пункту погляду, з якога разглядаў, напрыклад, гэтую праблему В.Райх, пішучы з шакіруючай праматой сваю вядомую кнігу на тэму “аргазм і сацыяльная рэвалюцыя”, але і з пазіцый абранае тут намі агульнай канцэпцыі, але гэта ўжо зусім іншая размова). І гэта як у жыцці паасобнага чалавека, так і ў цэлым грамадстве, уключаючы і яго культуру. Асабліва тое прыкметна ў гісторыі культуры мастацкай, дзе прыгажосць прыходзіцца, як Гётэву Фаусту, толькі лавіць як прыгожае імгненне. Сапраўды, перыяды, калі ў мастацтве з’яўляецца перад намі прыгажосць ў поўным яе зіхаценні, надзвычайна кароткія, як тое было і ў грэкаў часоў Пярыкла, і ў еўрапейскім Сярэднявеччы XIII-га стагоддзя, і пры так намі любімым Рэнэсансе. Затое пераходныя перыяды цягнуліся доўгія і занудлівыя часам стагоддзі. Прычым выяўляецца такая асаблівасць гэтага працэсу, што чым бліжэй мы па лініі гістарычнага прагрэсу да нашага часу, тым тыя сацыяльна-аргастычныя ўспышкі карацей і карацей. Пасля ўсё такі ўзнёслай у

пэўным сэнсе Французскай рэвалюцыі, меўшай і свае ідэалы ў выглядзе знакамітых liberte, egalite і fraternite, ні гармоніі, ні шчасця, ні прыгажосці ў Еўропе ўжо не ўзнікала (Давід і Бетховен былі сапраўды хоць і асляпляльнымі, але ў гістарычным масштабе ўжо толькі імгненнямі і то толькі хутчэй імгненнямі трагічна-ўзнёслымі, а не прыгожымі). Пасля ж рэвалюцыі Расійскай тыя прыемныя катэгорыі ў нас увогуле, як кажуць, і не начавалі. А вось на самым золку чалавечай гісторыі, у палеаліце, як мяркуюць спецыялісты па гісторыі мастацкай культуры і як сведчыць само тагачаснае мастацтва славутай мадленскай эпохі, такі перыяд цягнуўся доўга, так што, паводле думкі тых жа гісторыкаў, ён мог легчы і ў аснову біблейскае легенды пра рай.

Спецыялісты па кібернетыцы і агульнай тэорыі сістэм, як і самі заснавальнікі іх Л. Берталанфі, Н. Вінэр і У. Р. Эшбі, тлумачаць гэта звычайна тым, што чалавечая супольнасць, ці грамадства, уяўляе сабою вельмі вялікую, а, значыць, і вельмі складаную іерархічную сістэму. І менавіта пагэтаму яе развіццё адбываецца не па ўзыходзячай бесканечнай прамой, як думаў некалі француз Кандарсэ, а перажывае пэўныя рытмічныя, падобныя, як ужо было сказана, на сінусоіду, адхіленні ад гэтай прамой. Вінэр называў іх сваеасаблівым рысканнем сістэмы, а сучасная тэрміналагічна больш строгая навука азначае як яе законамерныя асцыляцыі, ваганні (Сарокін называў іх не без уплыву тэорыі верагоднасцей яшчэ і флуктуацыямі, міжвольна сведчачы тут пра тое, што яму няяснай была іх лагічная прырода). А тады становіцца зразумелым факт і такога паскарэння гэтых асцыляцый і змены ў іх рытме як праява яшчэ больш шырокіх па сваёй амплітудзе ваганняў і ўсяго чалавецтва ў цэлым. І ўсё чалавецтва перажывала некалі перыяды станаўлення і росквіту (падобна, дарэчы, што росквіт той ужо адбыўся ў бласлаўлёныя часы Рэнэсансу, будучы ж росвіт камуністычнага раю, аб чым пастаянна цвердзілі бальшавікі, сёння ўжо ўвогуле выглядае вельмі сумніўным!), а ў будучыні абавязкова наступіць і яго канец, як наступіць некалі канец і планеце нашай, і сонцу, і, напэўна ж, нашай Галактыцы ў цэлым, што асабліва настойліва падкрэсліваецца сёння, напрыклад, тэлеканалам National geografic chanel у сувязі з сапраўды вельмі трывожным пацяпленні нашага клімату. Але пытанні тыя ставіць патрэбна ўжо не перад логікай, а, хутчэй, перад этыкай. Мы ж таксама асабіста некалі абавязкова памрэм, але было б проста смешна, калі б мы кіраваліся тым і на практыцы. Навошта, маўляў, наогул шавалішца, калі ўсё роўна хутка знікнем? На справе ж мы заўсёды жывем і дзейнічаем, як бы будучы зусім бессмяротнымі. Гэта тым болей адносіцца да жыцця і ўсяго чалавецтва ў цэлым. Дасціпны англічанін Джонатан Свіфт меў пагэтаму рацыю, калі высмейваў сваіх лапуцян, якія кожную хвіліну клапаціліся аб стане сонца і кожную раніцу з трывогай пыталіся, як яно там сёння ўзыходзіла. Але ў той жа момант мы не павінны і, як кажуць, наглуха забывацца аб прадстаячым нам усё такі некалі канцы, пра што ўжо сёння пачынаюць актыўна разважаць некаторыя заходнія СМІ і тая ж тэлевізія[180]. І як і ў жыцці індывідуальным, мы так ці гэтак клапоцімся аб стане ўласнага здароўя, трэба гэтак жа думаць і аб нашым агульначалавечым быцці на нашай такой, па сутнасці, маленькай і цеснай планеце Зямлі. І менавіта этыка абавязвае нас глядзець ужо не толькі ў светлае будучае, як мы тое робім у бесклапотнай маладосці, але і належным чынам цаніць сучаснасць, паступова пераводзячы пражэктар нашага ідэалу нават і ў пройшлае, як робіцца звычайна ўжо за межамі

[180] Сёння, напрыклад, вядомыя тэлеканалы Geografical national chanel I Dyscavery проста засыпаюць нас падрабязнымі апісаннямі будучых сусветных катастроф, пачынаючы з глабальнага пацяплення і сусветнага ў выніку патопу і канчаючы страшлівымі вывяржэннямі супервулканаў, ад якіх загіне на Зямлі ўсё жывое. Якраз у гэтым плане мы павінны, каб не ўпадобіцца лапуцянам, засланіцца ад гэтага катэгорыяй вечнасці чалавечых масштабаў, на якую мы тут увесь час спасылаліся, і засяродзіцца на чалавечым узроўні праблемы, на праблеме заняпаду чалавецтва як самастойнай сістэмы па сваіх уласных законах і прычынах, пакінуўшы ў баку будучыя катастрофы астранамічных масштабаў, як, напрыклад, ператварэнне сонца ў чырвоны гігант ці сутыкненне планеты Зямля з астэроідам. У гэтым, дарэчы, і заключаецца сэнс нашых слоў аб замене ці, па крайняй меры, дапаўненні логікі ў гэтым кантэксце этыкай. Зрэшты, на ўзроўні праблемы ўсеагульнага пацяплення планеты Зямля, да якога ў значнай меры прыклала руку і чалавецтва сваім неразумным па сутнасці тэхнічным прагрэсам, узаемасувязь логікі і этыкі становіцца ўжо зусім відавочным (мы ж ужо бачылі тут раней, што галоўная катэгорыя духоўнай культуры аб'ектыўна выступае як ісціна (галоўная катэгорыя логікі), а суб'ектыўна – як дабро (галоўная катэгорыя этыкі).

сталасці. Чалавецтва таксама прайшло ўжо, як здаецца, большую частку адведзенага яму Богам жыццёвага шляху, калі меркаваць па экалагічных выніках нашага стыхійна-энтрапійнага тэхнічнага прагрэсу, што працякае з жахлівым паскарэннем. Ды і па зусім ужо свежых напамінках аб гэтым з боку сённяшніх кліматычных перамен у прыродзе і, што самае галоўнае, па страшліваму маральна-духоўнаму падзенню культуры грамадства, якое можа скончыцца толькі новай, вельмі рэальнай і сёння ўжо па-сапраўднаму сусветнай вайной. Пра гэта вельмі да справы і шчыра піша, напрыклад, Юджы Ішыгура ў сваёй невялікай, але вельмі сёння актуальнай манаграфіі "Аднамільярдны сусвет"[181] (пра тое ўжо, зрэшты, даўно пісалі ўдзельнікі вядомага Рымскага клуба, але занятыя толькі футболам і хакеем палітыкі на гэта і тады і цяпер, як кажуць, нуль увагі). Таму ўжо сёння трэба задумацца, а ці не пара нам замяніць і колішні і сённяшні, па інэрцыі яшчэ, агалцелы прагрэсізм нашых ідэалаў на спакойны і ўпэўнены кансерватызм[182], арыентаваны ўжо не на толькі "светлую" будучыню, а на ўстойлівае пастаянства і, па магчымасці, на вечнасць у сваім чалавечым маштабе[183], не забываючыся і аб мінулым?

Але і этыка нас, тым болей, не можа супакоіць. Вельмі ўжо рэзкі, катастрафічны характар маюць тыя ваганні і асцыляцыі ў чалавецтве. Амаль заўсёды з крахамі, рэвалюцыямі і грамадзянскімі войнамі. І, само сабою, абавязкова з гібеллю і нават самых, здавалася б, праменных ідэалаў. Кожны больш-менш прыкметны ў гісторыі перыяд як узнікаў пад знакам сваіх ідэалаў, так і распадаўся з іх занікненнем. Тут яшчэ можна было б звярнуцца за дапамогаю і да фізікі (у фізіцы, як вядома, усе працэсы і перамены таксама маюць такі ж перарывісты, ці квантавы, як там гавораць, характар), але тады мы б тут ператварыліся ў свіфтавых лапуцян. Адказ на тое трывожнае пытанне трэба шукаць усё такі бліжэй да нашай чалавечай, гуманітарнай праблематыкі, з улікам самых агульных асаблівасцей чалавека і ягонага ўзнікнення і развіцця, з памінанага тут не раз арыстотэлева азначэння чалавека як жывёлы грамадскай. Мы бачылі ўжо, як цяжка спалучаюцца ў чалавеку ідэальнае і матэрыяльнае, пачынаючы з вечнага супрацьстаяння паміж сабой яго цела і душы і канчаючы гэткім жа супрацьстаяннем паміж матэрыяльнай і духоўнай культурамі ў гісторыі чалавечага грамадства з іх чарговымі ўзлётамі і падзеннямі (сёння, напрыклад. наша бедная духоўная культура з яе самымі высокімі некалі ідэаламі якраз і знаходзіцца ў самым глыбокім заняпадзе).

Ва ўмовах аналагічнага фундаментальнага крызісу і адбылося ўзнікненне самога чалавецтва, чалавецтва менавіта як падсістэмы такой больш шырокай сістэмы – прыроды. Чалавецтва, як вядома, ўтварылася ў перыяд чацвярцічнага абледзянення, калі амаль што ўся жывая прырода перажывала такі крызіс з прычыны катастрафічных змен у кліматычным асяроддзі планеты, на значэнне чаго для чалавецтва і яго гісторыі наша навука толькі сёння па сутнасці пачала звяртаць належную ўвагу. Многія віды прадстаўнікоў расліннага і жывёльнага свету тады альбо гінулі, альбо тэрмінова мігравалі ў больш прыймальныя для іх геаграфічныя зоны і прыродныя ўмовы, альбо змушаны былі нейк прыстасоўвацца да непрывычна новага акаляючага асяроддзя. У ліку апошніх аказаліся і продкі чалавека, жыўшыя дагэтуль таксама як добра прыстасаваныя і ўзброеныя сістэмай сваіх інстынктаў жывёлы-гамініды ў пэўнай гармоніі са сваімі тадышнімі геаграфічнымі і прыроднымі ўмовамі. Але, з прычыны катастрафічна імклівай хуткасці змены тых умоў пры наступленні ледніковай эпохі і перш за ўсё змен тэмпературных у акаляючым іх асяроддзі, ні анатамічна ні фізіялагічна паспець прыстасавацца да гэтых змен яны ўжо не маглі. Прыстасавацца можна было толькі ў сферы сістэмы сваіх паводзін, карэнным чынам трансфарміраваўшы ўсю існаваўшую раней інстыктыўную ў прынцыпе сістэму адкрытых Дарвінам і тыповых для жывёл законаў бязлітаснай барацьбы за існаванне ў новую, ужо не біялагічную, а сацыяльную, разлічаную на ўзаемную дапамогу і падтрымку сістэму паводзін. А гэтая апошняя цягнула за сабою і

181 Yuji Ishiguro. One-billion world. Rio de Janeiro, 2010.

182 Азначаны Ішыгура нават рэкамендуе проста абмяжоўваць гэтыя ідэалы.

183 Мы тут увогуле, як было сказана, ва ўсім гэтым тэксце ўсюды слова "вечнасць"і "час" ужывалі менавіта ў чалавечым масштабе, як у матэматыцы, напрыклад, у розных сістэмах каардынат адна і тая ж велічыня можа разглядацца ці як пастаянная ці як пераменная.

адпаведную змену патрэб, каштоўнасцей і нормаў, надаўшы ім выразна новы, сацыяльна-культурны, духоўны характар з яго катэгорыямі маральнага абавязку і абмежавання пачуццёва-жывёльнай, кіпцюраста-клыкастай свабоды. У выніку з пэўнага віду жывёльнага роду гомінідаў і ўзнік Homo sapiens – чалавек разумны, які у сваіх паводзінах пачаў кіравацца ўжо не толькі інстынктамі, але и розумам, не толькі жаданнем, але і абавязкам. Факт, дарэчы, так і не заўважаны матэрыялістам Дарвінам. Разам з ім узнік і той знаёмы ўжо нам фактар, як сама культура. Менавіта культура духоўная з яе моцнай маральна-этычнай асновай. Культура таго тыпу, у аснове якога аказаліся і шуканыя тут намі ідэалы.

Аднак, з-за адносна імклівага па сваіх тэмпах працэсу змяненняў агульнапрыроднага асяроддзя ледніковай эпохі поўнай замены ў чалавеку і жывёльнай сістэмы паводзін на сістэму сацыяльную не адбылося. Адбылася не замена, а толькі своеасаблівая надбудова (ці не з гэтакіх меркаванняў той выраз прыйшоў у галаву і Марксу?) сацыяльнай сістэмы над сістэмай жывёльна-інстыктыўнай, у якой апошняя з яе інстынктамі захавання індывіда і віду ў аснове сваёй захавалася і стала выконваць ролю глыбіннага яе фундаменту, ў пэўнай ступені фактычна супрацьстаячага сваёй надбудове. Гэтая сацыяльная надбудова не была арганічным працягам таго фундаменту, а для свайго існавання і эфектыўнага функцыянавання вымушана была нават у пэўнай ступені блакіраваць некаторыя віды дзейнасці сістэмы жывёльнай, як, напрыклад, бязлітасная барацьба за яду як аснову індывідуальнага існаванне і за самку -- аснову рода, што у свой час адзначаў яшчэ фізіёлаг Ананьеў Б. Г. Адсюль менавіта паходзіць пераважна рэзка адмоўны (з часціцаю «не»), загадна-забаронны характар асноўных прынцыпаў паводзін чалавека, так чотка выражаных ва ўсіх рэлігійных запаветах (*не* забі, *не* пралюбадзейнічай, *не* крадзі, *не* ілжы і г. д., гэта значыць, : *не* паводзь сябе падобна жывёліне) і лёгшых у аснову ўсяе чалавечай духоўнай культуры. Адсюль і раздвоенасць самога чалавека, што знаходзіцца ў аснове агульнай яго супярэчлівасці ў адносінах паміж целам і душой, пачуццёвасцю і розумам, жаданнем і абавязкам, асабістым і сацыяльным, падсвядомасцю і свядомасцю і г. д. Тое, што і разумеў ужо даўно вялікі Арыстотэль, справядліва сцвярджаючы, што чалавек ёсць ζωον πολιτικον - жывёла грамадская, і робячы з гэтага адпаведныя вывады. Тое ж меў на ўвазе пазней і апостал Павел, калі пісаў сваё пасланне да рымлянаў. Чалавек увогуле ў гэтым сэнсе нагадвае амфібію, як пісаў некалі ў сваёй “Эстэтыцы” Гегель, або і зусім ужо цыркавога артыста, што ідзе па дроце. Падзенне ў бок толькі ідэальнага прывядзе да фізічнай яго смерці, падзенне ж у бок супрацьлеглы, у бок толькі матэрыяльнага – зноў да пагібелі, але ўжо да пагібелі духоўнай як вяртанню ізноў у жывёльны стан. Пагэтаму нам так важны не толькі сам ідэал, але і правільнае яго разуменне, разуменне менавіта як найважнейшага кроку да гармоніі ідэальнага і матэрыяльнага. Гармоніі, што і ляжыць у аснове таго, што філосафы павінны называць і называюць рэальным быццём.

Гэтая раздвоенасць чалавека лягла ў аснову і створанай ім культуры, якая і да нашага часу распадаецца на ўзаемна процістаячыя сабе духоўную і матэрыяльную субкультуры. І толькі культура мастацкая заўсёды пакутліва імкнулася і імкнецца сабой іх аб'яднаць (тое імкненне выразна выступае, напрыклад, у эстэтыцы, праяўляючыся ў яе вечных пошуках прыгажосці як гармоніі духа і цела, зместу і формы) і ў дзіўнай на першы погляд амаль што немагчымасці дасягнуць поўнасцю такога аб'яднання. Таго, што некалі Гётэ так лаканічна і так дакладна выразіў ужо вядомымі нам пакутліва-страснымі словамі свайго Фауста: verweile doch, du bist so schoen. Пра тую раздвоенасць, як па-своему грахоўную сутнасць чалавека, ва ўсе часы пастаянна цвердзілі ўсе рэлігіі, паэзіі і філасофіі свету. Менавіта яна ж ляжала і ляжыць і ў аснове знакамітай дыялектыкі, што таксама прысутнічала так ці гэтак ва ўсіх філасофіях ва ўсе часы, чаго не ведаюць, на жаль, некаторыя нашы не вельмі пісьменныя рэфарматары і прагрэсісты, топчучы сёння дыялектыку, згодна колішняму выразу, таксама, як мёртвага сабаку, і па-ранейшаму знаходзячыся ў пракруставым ложку логікі тыпу бінарнай «або – або», вядомай з часоў таго ж Арыстотэля як логіка фармальная і трактаваная сёння як уласцівая не столькі чалавечаму розуму, колькі жывёльнай пачуццёвасці.

Гэта якраз і праявілася ў тым, што так цяжка дасягалася і дасягаецца зараз роўнавага не толькі ў мастацтве як гармонія духа і цела, розуму і пачуцця, зместу і формы, -- як менавіта

прыгажосць, але і ў палітычным аспекце сацыяльнага жыцця ўвогуле. Гэта перш за ўсё бачыцца на прыкладзе дэмакратыі як гармоніі ўзаемаадносін паміж грамадствам і асабістасцю, дзяржавай і грамадзянінам, неабходнасцю і свабодай. Дэмакратыя, як вядома, таксама дасягалася і дасягаецца ў гісторыі чалавецтва, пачынаючы ўжо з антычных часоў, з складанымі і пакутлівымі цяжкасцямі. Ідэалам яе, згодна зноў такі Гегелю, была свабода як усвядомленая неабходнасць, г. зн., як дыялектычна супярэчлівае адзінства пачуццёвасці і розуму, жывёльнасці і сацыяльнасці, асабістасці і грамадства (азначэнне, з якога многія і расійскія і нашы беларускія невукі-прагрэсісты дазваляюць сабе сёння смяяцца, не бачачы, да якога хаатычнага абсурду аказалася даведзенай няшчасная Расія з іх сённяшнім жывёльна-аднабокім разуменнем свабоды). Але супярэчлівасць, спароджаная няўстойлівым станам усёй прыроды антрапагеннага ледніковага перыяду, сама была надзвычай вострай. У гэтым якраз і складалася ўся праблема, і Кант, напрыклад, лічыў тую праблему ўвогуле невырашальнай, адносячы яе да разраду антыномій. Усё гэта можна выразна назіраць, напрыклад, і ў сучасным грамадстве, і асабліва ў грамадстве і культуры расійскіх, дзе такія шарахання і кіданні ў крайнасці («коль рубнуть, так уж сплеча») можна бачыць амаль што на кожным кроку. І ў палітыцы, і ў эканоміцы і ў грамадскім жыцці ў цэлым, уключаючы і самую агульную і шырокую каштоўнасную катэгорыю шчасця ўвогуле, якая, як і прыгажосць, таксама грунтуецца на гармоніі духа і цела, абавязку і жадання, сацыяльнасці і індывідуалізму і якая таксама, калі і дасягаецца, то з надзвычайна вялікімі цяжкасцямі.

Тая ж унутраная раздвоенасць з'явілася прычынай і азначанай няўстойлівасці працэсу гістарычнага развіцця як самога чалавека, так і створанай ім культуры ў цэлым. А ў выніку азначанай няўстойлівасці ўзнікалі вышэйпамянёныя асцыляцыі-ваганні гэтага працэсу, будучы спароджанымі ўнутраным напружаннем паміж структурай і элементамі сістэмы чалавечага грамадства. Напружаннем, што прыводзіла к станам то таталітарызму, то анархіі і ў сваю чаргу узнікала з-за несупадзення паміж прамымі і адваротнымі сувязямі ў гэтай сістэме, якая мела з прычыны сваёй шматузроўневай іерархічнасці вельмі складаны характар. Менавіта з гэтай прычыны прамыя сувязі як уздзеянні вышэйшых сацыяльных структур цераз ніжэйшыя падструктуры на свае матэрыяльна-біялагічныя элементы дзейнічалі не адразу. Каб атрымаць тыя вынікі, яны павінны былі накопліваццa, перш чым дасягалі свайго элементнага біялагічнага ўзроўня (перыяд такога накоплівання Н. Вінэр называў мёртвым часам). А адтуль у адказ па лініі адваротнай сувязі пачыналася ўздзеянне ўжо матэрыяльных элементаў на ідэальна-сацыяльныя структуры. І зноў такі з пэўным запазненнем па прычыне такога ж накоплівання на прамежкавых элементна-структурных узроўнях. Пікі стымулаў і рэзультатаў у працэсе такога ўзаемадзеяння не супадалі ў часе. У выніку ўся сацыяльна-біялагічная сістэма, якую У. Р. Эшбі таму і называў вельмі вялікай сістэмай, пачынала рухацца ў ходзе свайго развіцця менавіта па траекторыі, падобнай вядомай нам статыстычнага характару сінусоідзе (рыскаць, па Вінэру). Гэта сапраўды была ўжо хоць і вельмі спрошчаная, але амаль матэматычна дакладная мадэль сацыякультурнага працэсу.

У сістэме грамадства ў ролі такой ідэальнай структуры якраз і выступае сетка сацыяльна-духоўных, маральных адносін паміж людзьмі, якая выконвае ў гэтай сістэме ролю прамых сувязяў. А ў ролі матэрыяльных элементаў – паасобныя індывіды з іх традыцыйна-прыроднай жывёльнасцю і інстыктыўна-пачуццёвымі ўзаемаадносінамі, што выступаюць тут у якасці сувязяў зваротных. Грамадства таму якраз і ўяўляе сабою такую шматузроўневую, іерархічную, вельмі вялікую сістэму. У самым пачатку гісторыі соцыуму людзям як біялагічнаму віду, каб выжыць у складаных умовах ледавіковай эпохі, прышлося тэрмінова прыняць сацыяльную, як ужо было сказана, структуру, пабудаваную на прынцыпах узаемападтрымкі і ўзаемадапамогі. Тое, аднак, пэўным чынам абмяжоўвала і пазітыўныя асаблівасці іх дастаткова ўжо складанай цялесна-інстынктыўнай прыроды, якая таксама была фундаментальна неабходнай для выжывання, як, напрыклад, харчаванне і палавыя ўзаемаадносіны, але здзяйснялася на асновах чыста жывёльнай дарвінаўскай барацьбы за існаванне і індывіда і віда. Узнікаўшая супярэчнасць і ў выніку яе напружанне магло нейтралізавацца па лініі зваротнай сувязі толькі за кошт пэўнага паслаблення сацыяльнай

структуры. Аднак, з прычыны азначанай няўстойлівасці ўсяе вельмі інертнай з-за сваёй іерархічнасці сістэмы перавага аказвалася ўжо на баку людзей як біялагічных індывідаў - матэрыяльных элементаў яе. І тады зноў узнікала напружанне, але ўжо процілеглага характару, і ўсё пачыналася спачатку.

Так і ўтвараліся апісаныя Сарокіным (ды й не толькі Сарокіным!) ідэальная, інтэгральная і сенсорная (пачуццёвая) фазы ў цыклічнай гісторыі культуры, у якіх спачатку пераважала духоўная культура над матэрыяльнай, затым вельмі кароткі час існавала гарманічная паміж імі роўнавага і ў канцы перыяду наступала ўжо перавага культуры матэрыяльнай з тым, каб цераз фазу крызісу зноў перайсці ў фазу ідэальную і распачаць новы, наступны маятнікападобны цыкл гістарычнага развіцця.

Гэтыя фазы, як ужо было сказана, вельмі недакладна азначаліся Сарокіным як усяго толькі верагоднасныя, выпадковыя флуктуацыі, якія маглі згодна яго меркаванню следаваць і ў адваротным парадку. На справе, аднак. усё тое строга лагічна выцякала з агульначалавечай негэнтрапійнай увогуле траекторыі развіцця як руху ад меньш высокай ступені жывёльнай арганізаванасці да больш высокай ступені як ступені арганізаванасці сацыяльнай. Пагэтаму і ў следаванні азначаных цыклаў з іх фазамі павінен быў быць менавіта гэткі, а не які-небудзь іншы лагічны парадак. У пачатку фаза перавагі ідэальнай структуры над матэрыяльнымі элементамі, затым інтэгральная фаза іх узаемадзеяння і роўнавагі і, нарэшце, пераход ад інтэгральнай фазы да фазы сенсорнай, з перавагай ужо элементаў над структурай. Фазы як своеасаблівага энтрапійнага рэгрэсу, ў дадзеным выпадку як пераходу чалавечага грамадства ад сацыяльнай сістэмы зноў у стан, па сваёй бездухоўнасці больш блізкі жывёльнаму статку. Фактычна і сам Сарокін прытрымліваўся ў цэлым гэтага прынцыпу, ува ўсім тэксце сваёй «Сацыяльнай і культурнай дынамікі» звязваючы ідэяцыянальную фазу, калі духоўная культура пераважае над матэрыяльнай, менавіта з пад'ёмам культуры, інтэгральную фазу, калі абедзьве культуры утвараюць гарманічнае адзінства, – з момантам найвышэйшага росквіту яе, і, нарэшце, фазу сенсорную з яе перавагай ужо культуры матэрыяльна-пачуццёвай трактуючы як глыбокі ўпадак, за якім пасля вельмі сур'ёзнага крызісу з неабходнасцю наступае новы, чарговы цыкл з новым, чарговым пад'ёмам. Так у сваім маятнікападобным, як Сарокін сам тое называў, развіцці выглядае гісторыя чалавечай культуры і так сёння бачыцца ў ёй нам і роля ідэалаў. Тых ідэалаў, што наш глыбокадумны філосаф-зямляк Ігнат Канчэўскі называў праменнымі.

У святле такой, можа, пакуль яшчэ й абстрактнай крыху трактоўкі ідэалу, мы ўжо на гэтай ступені разгляду маем магчымасць зразумець і ягоны бляск і ягоную трагедыю. І, тым болей, найвялікшую важнасць яго сёння для нас у нашы абязбожаныя і абезідэаленыя маркотныя часы. Зразумець яе і на ўжо больш канкрэтных жыццёвых узроўнях. Перш за ўсё, як ужо трохі сказана было раней, становіцца ясным, што і сённяшняе, быццам бы, падзенне азначаных ідэалаў не ёсць іх нейкі абсалютны Untergang, ці пагібель, як думаў Шпенглер. І, тым болей, не прыход у выніку гэтага знікання ідэалаў да нейкага, быццам бы, больш дасканалага стану рэчаў: рынку ў эканоміцы, дэмакратыі ў палітычным жыцці альбо свабоды ў жыцці асабістым. На прыкладзе той жа Расіі мы бачым, што з адмовай ад тых ідэалаў расійскае грамадства трапіла, як кажуць, з агню ды ў полымя. Замест здаровай і устойлівай эканомікі ўзнікла самая гнілая і нахабная карупцыя і ў гаспадарцы і ў соцыуме, з розніцай паміж багатымі і беднымі нават нашмат вышэйшай, чым у класічным капіталістычным свеце. Замест дэмакратыі – масавае пранікненне ў кіруючыя дзяржаўныя органы тых жа бессаромна-амаральных алігархаў, а то і прафесійных бандзюг. І ў асабістым плане замест некалі сапраўды вялікай рускай духоўнай культуры – поўнае гаспадаранне не “грядущего”, як у Мяражкоўскага, а зусім ужо “настоящего” цынічнага хама[184], а ў палітыцы – узнікненне ужо вядомай нам

[184] Зрэшты, і само паняцце “хама” павярнула свой змест на 180 градусаў. Так, адна наша беларуская балерына, з захапленнем апавядаючы ў Інтэрнэце пра сучасны заходні балет, што арыентуецца на брыдоту (сапраўды калі верыць “Нямецкай хвалі”, у Германіі зараз рэгулярна праводзяцца нават конкурсы на самы брыдкі танец!), заадно дала і ацэнку слухачам Мінскай Філармоніі, якія апладзіравалі класічнай музыцы і абсвісталі

охлакратыі, што ў перакладзе з старагрэчаскай мовы якраз і азначае ўладу таго ж самага хама[185].

Аднак, і ў нямецкай мове слова Untergang мае падвойнае значэнне. Яно азначае не толькі поўную пагібель чагосьці, але і ўсяго толькі часовы заход сонца (па-руску яно і перакладаецца там як "закат"), а гэта можа трактавацца і як магчымасць яго чарговага ўзыходу зноў. Нават не толькі магчымасць, але і як менавіта гэтакі законамерна-неабходны ход рэчаў у прыродзе і соцыуме. Значэнне пэўнага маральна-этычнага абавязку выразна чуецца ўжо ў самой семантыцы таго слова, а ў прыродзе яно дэманструецца нам у самім працэсе эвалюцыі жывых арганізмаў. У біялогіі, напрыклад, старэнне і нават гібель паасобнага індывіда зусім не азначае знікнення ўсяго віду. Від па-ранейшаму захоўваецца ў складзе ягонага генатыпу, які ёсць не што іншае, як інфармацыйная, ідэальная яго структура, якая і з'яўляецца дакладным адпаведнікам таго, што ў соцыуме мы называем ідэалам. Пагэтаму менавіта так і павінны мы сёння разумець слова "ідэал". Такое разуменне яго выразна чуецца ўжо ў знакамітым выразе апостала Іаана "εν αρχη ην ο λογοσ και ο λογοσ ην προσ τον θεον και θεοσ ην ο λογοσ" (на пачатку было слова і слова было ў Бога і Бог быў словам). Пагэтаму ж тое слова (дарэчы, λογοσ у старажытнагрэчаскай мове якраз і азначала адначасова і слова і думку, ідэю!) ўспрымаецца не толькі як сімвал аптымімізму, але і як пэўны энергетычны штуршок для далейшага руху наперад, да яго рэалізацыі як агульнай мэты нашага жыцця. І ў першую чаргу, да рэлізацыі той цэлай сукупнасці жыццедайных ідэалаў, што заключаецца ў так дарагой нашаму сэрцу *беларускай ідэі.*

Калі мы ўжо, дарэчы, выкарысталі тут выраз "энергетычны штуршок", то скажам адразу ж, што гэта не толькі сімпатычная метафара. Прыняты намі тып філасофіі як менавіта філасофіі цэласнай, то-бок, філасофіі сваеасаблівага (дыялектычнага!) адзінства ідэалізму і матэрыялізму, дзейсны аднолькава ў сферы як сацыяльных навук, так і навук прыродазнаўчых. Ён пагэтаму дапамагае заўважыць тут не толькі пэўную знешнюю аналогію, але і выявіць рэальныя, глыбінныя ўзаемасувязі паміж прадметамі інтарэсаў, як гаварылася некалі, "лірыкаў" і "фізікаў", вельмі істотна садзейнічаючы і тым і другім і яшчэ раз падцвярдзяючы, як убачым, важнасць азначанага выразу і ў адносінах да цікавячага тут нас паняцця "ідэал". Так, у фізіцы, напрыклад, амаль што дагэтуль застаецца, як ужо было раней сказана, невызначаным да канца сэнс слова "энергія". Такі знакаміты фізік як Рычард Фейнман у сваім вядомым (фейнманаўскім!) курсе лекцый піша, напрыклад, як мы ўжо бачылі, падкрэслена прама: "фізіцы сучаснага дня невядома, *што такое* энергія"[186]. Пазбягаюць даць гэтаму слову дакладнае азначэнне, замяняючы яго яшчэ больш няясным тэрмінам "імпульс", і аўтары таксама памінанай тут кнігі "Асновы сучаснай фізікі" В. Акоста, К. Кован і Б. Грэм. Гэтак жа робіць і аўтар трохтомнай "Фізікі для цікаўных" Э. Роджэрс[187], вельмі карыснай, зрэшты, для "лірыкаў"-гуманітарнікаў. Тым болей няясным аказваецца і вядомы кожнаму з школьных часоў падзел энергіі на кінетычную і патэнцыяльную. Тут нашы фізікі амаль што заўсёды, не будучы ў стане лагічна растлумачыць гэты падзел, змушаны абыходзіцца толькі паасобнымі канкрэтнымі прыкладамі-ілюстрацыямі (сціснутая пружына, земнае прыцягненне і да т.п.), прыкладамі, істотная прырода якіх застаецца невядомай.

Усё гэта таму, што і сучасная фізіка ў цэлым усё яшчэ знаходзіцца пад уплывам філасофскага матэрыялізму, няхай сабе і ў яго "сарамлівай", як некалі гаварылася, форме. Менавіта пагэтаму яна ў свой катэгарыяльны арсенал ніколі не ўключала такія паняцці, як

музыку сучасную, абазваўшы іх проста хамамі. Увогуле, развіццё і дынаміка семантыкі гэтага слова вельмі цікава прасочваецца і ў часы рэвалюцыі 1917-га году.

[185] А як іначай назваць "грамадства", на чале якога павінны стаяць і стаяць, паводле вядомай расійскай палітычнай дзяячцы Т.Хакамадзе (гл. яе кнігу "Секс и большая политика"), самыя энергічныя і магутныя самцы (яна нават неяк публічна ў друку з жаноцкай едкасцю папракнула расійскіх палітыкаў за няпоўную іх адпаведнасць гэтаму "ідэалу")!

[186] Фейнман Р., Лейтон Р., Сэндс М. Фейнмановские лекции по физике. Т. 1, М., 1965).

[187] Роджерс Е., Физика для любознательных. Т. 2, стр. 385, М., 1970.

інфармацыя і структура[188]. Нават такая светлая галава сярод фізікаў, як Стывен Хокінг, і сёння дапушчае, і то вельмі стрымана, інфармацыю толькі ў біялогію (К.Віллі[29], аўтар вядомай абагульваючай манаграфіі "Біялогія" не робіць і гэтага). У карціне Сусвету фізікаў-матэрыялістаў заўсёды існавалі толькі матэрыя і энергія. У памянёных "Асновах сучаснай фізікі", напрыклад, словы "інфармацыя" і "структура" адсутнічаюць зусім (структура ўспамінаецца толькі ў больш вузкім сэнсе як "тонкая структура ядра"). Калі слова "матэрыя" фізікам-матэрыялістам было не толькі безумоўна, але і абавязкова прыймальным, то энергія як здольнасць вытвараць работу здавалася ім ужо вельмі падазроным, бо адразу ж узнікала пытанне, што ж або, тым болей, хто вытварае гэтую работу? Э. Роджэрс нават бярэ на ўсякі выпадак і слова "работа" ў двукоссе, а пра самую энергію піша, што мы, магчыма, ніколі і не зможам даць азначэнне энергіі нават расплывістае. Тут фізікам, думаецца, адразу ж успамінаецца сумны лёс біёлагаў-віталістаў, якіх амаль цэлае стагоддзе увесь матэрыялістычна адукаваны тадышні свет дружна абсмейваў за дапушчэнне ў біялогію нейкай, быццам бы, містычнай жыццёвай сілы і г. д і да т. п. Адсюль прыходзілася быць асцярожнымі з вельмі важным і для фізікі паняццем і тэрмінам "сіла" (цікава, што той жа Роджэрс не без пэўнай, як здаецца, самаіроніі, тлумачыць сілу, чым бы яна, па ўласнаму яго выразу, ні была, гэта толькі "тое, што цягне альбо штурхае"). Але калі ў выпадку біёлагаў з адкрыццем генетыкі тая "сіла" атрымала дастаткова разумнае тлумачэнне як сваеасаблівы тып менавіта інфармацыі, смех той гэтак жа дружна і заціх. Тым не меней і Фейнман і Хокінг самі пастаянна дазвалялі сабе падсмейвацца над філосафамі, што ламалі свае галавы над пытаннем, што ж такое гэта інфармацыя (у савецкай Расіі пэўны час дык і ўвогуле небяспечна было займацца і інфармацыяй і кібернетыкай).

Але было б вялікай памылкай упадаць тут і ў другую, процілеглую крайнасць, абсалютызуючы інфармацыю і дагматычна прыпісваючы ёй здольнасць рэальнага існавання без свайго дыялектыка-лагічнага дапаўнення – матэрыяльнага. Ці, калі разглядаць інфармацыю як структуру, то дапускаць існаванне яе без яе элементаў. Гэта відавочна не толькі ў выпадку містычнага ўспрыняцця, напрыклад, рэлігіі ў яе трансцэндэнтным варыянце, угрунтаваным толькі па тэртулінаўску на веры ў абсурд. У філасофіі ў яе крайніх ідэалістычных разнавіднасцях, і нават у матэрыялізме, калі ён быў толькі словамі і не меў амаль што аніякага сапраўды матэрыяльнага, ды і лагічнага абгрунтавання, застаючыся пустой палітычнай ідэалогіяй, якую не любілі нават самі Маркс з Энгельсам (тое тым болей можна было бачыць у савецкім афіцыйным дыямаце). У навуцы з яе часам залішне абстрактнай матэматызаванасцю, калі матэматычны фармалізм таксама не знаходзіць сабе такога ж лагічнага абгрунтавання, а то і ўвогуле логіцы супярэчыць[189], будучы толькі фармальна-матэматычнай гіпотэзай, як, напэўна, гіпотэза аб сінгулярнасці і вялікім узрыве (big bang) у астраноміі. У мастацтве абстрактным гэта даўно ўжо вядома як фармалізм. І нават у такой вельмі рэальнай, здавалася б, вобласці матэрыяльнай культуры, як эканоміка, дзе інфармацыя існуе ўжо ў выглядзе грошай, гэтай сваеасаблівай мове матэрыяльна-каштоўнаснай дзейнасці (гэта ж таксама знакавая сістэма!), выступаючы ўжо як грошы, інфармацыя таксама павінна выступаць забяспечанай і, скажам так, ўраўнаважанай цераз энергію ў форме рабочай сілы яе матэрыяльнай вартасцю як пэўным прадуктам-таварам з той альбо іншай масай. І калі банкіры, напрыклад, не зважаючы на гэта,

---

[188] Дарэчы, тое ж можна назіраць і ў сучаснай астраноміі, дзе адпаведныя з'явы адчуваюцца ўжо і эмпірычна, як штосьці не бачнае, але назіральнае ўскосна. Тое, што ўтрымлівае сабой галактычны сусвет у сістэмнай цэласнасці і так і просіцца на азначэнне як аб'ектыўная і ідэальная яго структура, але па традыцыі называецца астраномамі хоць і "цёмнай", але па-ранейшаму матэрыяй (гл., напр., сучасныя тэлеперадачы па каналу "National geografic chanel").

[29] Вилли К. Биология. М.,1064.

[189] Гэта можна бачыць і на прыкладзе самой матэматыкі з цяперашнім яе крызісам і ўнутранай барацьбой паміж лагічным (Уайтхед-Расел), інтуіцыянісцкім (Браўэр) і фармалістычным (Гільберт) кірункамі яе абгрунтавання і дзе бліжэй да ісціны, па нашаму з той жа прычыны меркаванню, аказваюцца лагіцысты, а далей за ўсё – фармалісты. Тая праблема цікавіла яшчэ вялікага матэматыка-філосафа Лебніца, які нават такі просценькі, але алагічна-фармальны сімвал, як корань квадратовы з мінус адзінкі, называў з раздражненнем вырадкам у свеце ідэй.

дзейнічаюць, як заўсёды, арыентуючыся толькі на грошы без такога матэрыяльна-энергетычнага іх забеспячэння (грошы ж у банках не толькі папяровыя, але яшчэ і даўгавыя), то такія абстрактныя грошы, нягледзячы на іх толькі колькасны рост, упадабняюцца мыльнаму пухіру, які і лопаецца у часе банкруцтва ці, тым болей, агульнага крызісу. Гэта якраз і назіраецца, дарэчы, сёння ў перыяд агульнага сацыякультурнага крызісу (гэты крызіс пагражае сёння ўвогуле ўсяму чалавецтву, калі ўлічыць заваленасць яго хоць бы сённяшняй папярова-доларавай валютай). Без падыходу з пазіцый менавіта прынятай тут цэласнай філасофіі ўсё гэта ніяк не становіцца поўнасцю зразумелым.[190]

Толькі пасля таго, як з нашых вачэй спалі аднабокія шоры філасофскага матэрыялізму, мы ўбачылі свет ва ўсёй яго складанасці і адначасова ў цэласнай, здаровай яго прастаце. Убачылі, што ўвесь Сусвет, як пісаў яшчэ вялікі Гегель, уяўляе сабою дыялектычна супярэчлівае адзінства ідэальнага і матэрыяльнага (Гегель, праўда, як ідэаліст, хоць і дыялектычны, крыху недалюбліваў матэрыяльнае і не зусім законна ўжываў замест яго слова "рэальнае"). Адзінства, што на мове сённяшняй агульнай тэорыі сістэм, гэтай роднай сястры кібернетыкі, можа, як не раз ужо гаварылася раней, трактавацца, як вельмі рухомае адзінства *структуры* (структура ж ёсць не што іншае, як інфармацыя ў яе, скажам зноў жа так, адштурхоўваючыся ад Рэбанэ, "крышталічнай" форме), адпавядаючай ідэальнаму, і *элементаў*, гэтак жа адпавядаючых матэрыяльнаму. Адзінства, што і выступае тут у ролі сапраўднай *рэальнасці,* рэальнасці жывой і рэльефнай, як адвображанне ў стэрэаскопе. У святле такой супярэчліва цэласнай філасофіі і сама фізіка атрымала па-сапраўднаму ўжо трывалую філасофскую базу. Калі ў мінулым яна, як пісаў у сваім "Фядоне" вялікі Платон, кульгала, абапіраючыся толькі на адну матэрыяльную нагу, то цяпер яна упэўнена стала на дзьве нагі, абапіраючыся адначасова і на матэрыяльнае і на ідэальнае. Калі раней свет як іерархічная сістэма складаўся толькі з лвух узроўняў, з якіх галоўным лічыўся чамусьці толькі ўзровень матэрыяльных элементаў (энергія ж была, як мы бачылі, увогуле невядома чым), то цяпер гэты свет як сістэма, атрымаўшы і ўзровеь ідэальнай структуры, цалкам адпавядае самому сабе, г. зн., стаў рэальным. Калі ў Гегеля як ідэаліста свет таксама, як мы ўжо бачылі, прыкульгваў на адну нагу, то з пункту погляду цэласнай філасофіі ён становіцца поўнасцю рэальным толькі як сапраўды дыялектычна супярэчлівае адзінства ідэальнага і матэрыяльнага. Або, гаворачы сучаснай мовай, як іерархічна-сістэмнае адзінства структуры і элементаў. Тады знаходзіць сабе, нарэшце, лагічнае мейсца, як мы бачылі, і паняцце энергіі, выступаючы як колішні Гегелеў сінтэз тэзіса (матэрыяльнае) і антытэзіса (ідэальнае). Або зноў жа як актыўна-рухомы працэс узаемадзеяння паміж структурай і элементамі. І тады становяцца зразумелымі не толькі самі энергія, сіла і работа, але і зусім ужо лагічна ясныя рознавіднасці энергіі ў выглядзе кінетычнай і патэнцыяльнай яе форм. Кінетычная, напрыклад, энергія мае мейсца, калі элементы ўздзейнічаюць на структуру. Патэнцыяльная, наадварот, -- калі структура ўздзейнічае на элементы[191]. Больш таго, тут амаль аўтаматычна рашаецца заадно і знакамітая праблема

---

[190] Менавіта такі падыход больш падрабязна прыменены да эканомікі як матэрыяльнай культуры ў нашай манаграфіі "Філасофія культуры (уводзіны ў тэарэтычную культуралогію)"(98). Там была ўвогуле пастаўлена праблема разгляду як агульнага развіцця духоўнай, матэрыяльнай і мастацкай культур, так і сучаснага агульнага ж іх крызісаў як цэласнай, агульна-сістэмнай праблемы, дзе ўсё павінна быць звязана не толькі лагічнымі, але і па магчымасці матэматычна-функцыянальнымі сувязямі на аснове разгледжанага вышэй адзінства масы, энергіі і інфармацыі і адзінак іх вымярэння (а такія адзінкі безумоўна павінны і могуць быць вызначаны). Але, на жаль, толькі пастаўлена, бо закончыць другую частку яе, планаваную як "Філасофія культуры (уводзіны ў тэарэтычную гісторыю культуры)", не дазволілі ні здароўе, ні час. Можна ўявіць сабе, якой карыснай для практыкі кіраўніцтва дзяржавай і грамадствам была б такая тэорыя нашым прэзідэнтам, прэм'ерам і міністрам, калі б яны не былі ў нас такімі невукамі, як сёння. Але μεδε βαλετε τουσ μαργαριτασ υμον...ну і г.д.

[191] Тут перад намі зноў паўстае ва ўсёй сваёй вастрыні не раз памінаная ўжо найважнейшая і для біялогіі і для філасофіі праблема паходжання жыцця і канкрэтнай у гэтым працэсе ролі хларафілу ў яго ўзаемадзеяння з сонечным святлом як крыніцай энергіі. Праблема, дагэтуль не вырашаная менавіта, як нам здаецца, з-за ўсё той жа вульгарнай матэрыялістычнасці зыходных філасофскіх агульна-тэарэтычных пасылак і не распрацаванасці з-за гэтага паняцця самой энергіі менавіта ў яе ўзаемасувязі з інфармацыяй.

энтрапіі, што прынесла фізікам столькі клопатаў, а Больцмана нават, як лічаць некаторыя, падштурхнула на самазабойства. З-за яе, як вядома, яны змушаны бывалі нават прызнаваць часам магчымасць ажно цеплавой смерці ўсяго Сусвету. Энтрапія – гэта змены ў сістэме пад уздзеяннем элементаў на структуру яе як адпаведнік кінетычнай форме энергіі, і змены, як правіла, у яе чыстай форме дэструктыўныя. Негэнтрапія (паняцце ўведзена стваральнікам тэорыі інфармацыі К. Шэнанам!) – гэта сістэмныя змены пад уздзеяннем, наадварот, структуры на элементы як адпаведнік энергіі патэнцыяльнай, і змены, наадварот, канструктыўныя. Першыя вядуць, як не цяжка зразумець, да распаду сістэмы. Другія, наадварот, -- да стварэння і ўзмацнення яе. І гэтак далей і да таго падобнага, так што тут можа быць азначаны цэлы каардынацыйны ланцужок такіх жа строга лагічных сувязей і адпаведнасцей.

Уважлівы чытач, напэўна, даўно заўважыў, што ў ланцужку гэтым аказваюцца не толькі асноўныя фізічныя паняцці і катэгорыі, але і знаёмыя ўжо нам паняцці з галіны сацыяльнай будовы культуры і працэсу яе гістарычнага развіцця. Так, напрыклад, трактуюцца і структура культуры як іерархічнай сістэмы з узроўнямі матэрыяльнай, мастацкай і духоўнай субкультур. Працэс гістарычнага яе развіцця як чарговая змена фаз, знаёмых ужо нам як фаза станаўлення культуры з перавагай духоўнай субкультуры на матэрыяльную. Фаза росквіту культуры з гарманічнай роўнавагай паміж матэрыяльнай і духоўнай субкультурамі і высоўваннем на першы план субкультуры мастацкай, (на чым і засяроджваў увагу ў свой час у агульнафіласофскім масштабе Шэлінг). Фаза сацыяльна-культурнага ўпадку з перавагай ужо матэрыяльнай субкультуры над субкультурай духоўнай. І, нарэшце фаза пагібелі культуры з поўным супрацьстаяннем субкультур і наступленнем агульнага сацыякультурнага хаосу. Сам Сарокін метафарычна параўноўваў часам гэту сінусаідальную траекторыю з маятнікападобным рухам. Але тут хаваецца не толькі знешняя метафара, бо і той жа чыста фізічны маятнік хістаецца дакладна па гэткаму ж закону. У ім таксама рэгулярна чаргуюцца фазы з перавагай то патэнцыяльнай энергіі над кінетычнай, то наадварот. І гэта ўжо не знешне фармальная метафара, а ўнутраны закон, які можа быць сфармуляваны і строга матэматычна. З той толькі розніцай, што ў выпадку фізічнага маятніка ён апісваецца сродкамі функцыянальнага аналізу, у выпадку ж гістарычнага развіцця культуры – сродкамі аналізу карэляцыйнага. Так, зрэшты, і павінен навукова апісвацца не раз тут паміналы агульны закон сацыя-культурнага развіцця грамадства, і тое аказваецца магчымым толькі дзякуючы прынятай тут цэласнай, халісцкай філасофіі, пазбаўленай алагічнай аднабаковасці матэрыялізму. Аднабаковасці, з-за якой фізікі, што дазвалялі сабе іранізаваць над філасофіяй, самі не маглі аж дагэтуль зразумець, што такое энергія і як парадак узнікае з хаосу.

Гэткая ж строга лагічная ўпарадкаванасць мае месца і на больш канкрэтных узроўнях культурнай сістэмы і працэсу яе развіцця. Так, напрыклад, тэарэтычная дзейнасць у сацыякультурным працэсе мае характар накаплення інфармацыі і, адпаведна паняццю патэнцыяльнай энергіі,ператварэння яе ў сацыяльныя структуры. А дзейнасць практычная, наадварот, ёсць рэалізацыя тых структур у масах канкрэтных людзей у сацыяльным руху як дзейнасць элементаў сацыяльнай сістэмы, адпаведная энергіі кінетычнай. Тут можна нават знайсці адказ на канкрэтную сітуацыю, звычайна вельмі непакоячую практычных палітыкаў. Гэта калі, напрыклад, актыўнасць вулічнага сацыяльнага руху пачынае спадаць, і бедныя палітыкі пачынаюць разгублена думаць, што гэтым усё ўжо і скончылася. На справе ж скончылася, ці, дакладней, зрасходвалася толькі, так бы мовіць, кінетычная фаза энергетыкі гэтага руху, якая зусім лагічна павінна змяніцца фазай патэнцыяльнай, фазай менавіта накаплення сацыяльнай энергіі. Адкуль зусім лагічна выцякае неабходнасць узмацнення і чыста тэарэтычнай працы ў сацыяльна-практычным руху ўслед за заціханнем вулічных, як кажуць, акцый. Зрэшты, у рэальнасці тыя фазы, як і павінна быць у нармальным соцыюме, следуюць у адваротным парадку. Спачатку адбываецца накапленне ідэй як сацыяльнага патэнцыялу, а за тым ужо наступае і кінетыка практычнага сацыяльнага руху як працэсу рэалізацыі гэтых ідэй (у Беларусі ж такі няправільны парадак тых фаз адбыўся пераважна з-за нечаканасці ўсіх звязаных з гэтым падзей). І гэтак далей.

Не цяжка знайсці тут і ўсё, што тычыцца цікавячай нас праблемы, праблемы ідэалу і яго ролі ў сацыяльнай сітуацыі на Беларусі. Ідэал, як бачым, якраз і выступае ў грамадстве ў ролі гэткага фактару накаплення сацыяльнага патэнцыялу і следуючага за ім магутнага кінетыка-энергетычнага штуршка. Вось пагэтаму тут у нас і была праведзена такая далёкая, здавалася б, аналогія з фізікай. Аналогія, прымусіўшая нас успомніць не толькі ўжо знаёмага нам Фіхтэ з ягоным так непакоіўшым яго таямнічым штуршком, але і французскага сацыяёлага А. Кетле, таксама нездарма напісаўшага ўжо ў пачатку мінулага стагоддзя кнігу пад характэрным загалоўкам “Сацыяльная фізіка”. І яшчэ раз, насуперак насмешлівым Фейнману і Хокінгу, падцвердзіць той вядомы ўжо нам факт, што і філасофія (але філасофія ісцінная!) можа быць карыснай для фізікі.

Выкладзенае тут тэарэтычнае трактаванне працэсу рэалізацыі ідэалу як пастаяннага імкнення да *гарманічнага адзінства* паміж ідэальным і матэрыяльным фактарамі жыцця, як пастаяннай, скажам так, не пакідаючай зямлі арыентацыі на Бога, -- такое трактаванне ідэалу дае нам магчымасць зразумець і асноўную прычыну таго фатальна-ганебнага краху камуністычных ідэалаў, “пабудова” якіх прынесла столькі пакут няшчасным народам былога Савецкага Саюза, і ў тым ліку і нам, беларусам. І тут перш за ўсё трэба зразумець, што прычынай таго быў, як часам думаюць у нас нашы невукі-псеўдадэмакраты, не сам ідэал, гэты магутны сацыяльна-духоўны фактар, што і зрабіў чалавека чалавекам, а толькі аднабакова звульгарызаванае матэрыялізмам сілавое разуменне яго, якое дапушчаў ужо сам асновапаложнік камунізму Маркс з яго насіллем як родавай бабкі гісторыі і дыктатурай і асабліва расійскія яго наслядоўцы. Гэтыя апошнія разумелі рэалізацыю ідэалу ўвогуле не дыялектычна, не як абумоўлены *колькаснай* матэрыяльнай эвалюцыяй *якасны* ідэальна-рэвалюцыйны пераход у новы грамадскі стан, а як сапраўды ўжо вульгарны, матэрыялістычна разуметы галаваломны скачок, як прымусовую, палачна-планавую пабудову абсалютна ідэальнага грамадства (сталінскія «великие стройки коммунизма» ці, тым болей, хрушчоўская “пабудова” камунізму за дваццаць год і нават выхаванне новага чалавека, прамога, як цвік («гвозди бы делать из этих людей, лучше бы не было в мире гвоздей», пісаў, як мы ўжо бачылі, некалі вядомы савецкі паэт Мікалай Ціханаў). Пабудову новага грамадства без аніякага ўліку матэрыяльнага забесьпячэння такой пабудовы (стан гаспадаркі і, галоўнае, стан самога народа як чалавечага фактару), якога ў тадышняй сялянска-феадальнай Расіі амаль што не існавала ўвогуле, чым ідэал быў скампраметаваны канчаткова.

Ды і Маркс, хоць і быў выдатна адукаваным па таму часу філосафам і нават вучнем Гегеля, сэнс дыялектыкі не разумеў да канца. Ён не прыдаў значэння таму разуменню фазавасці працэса гісторыі, што прасвечвала ў тэксце абедзьвюх гегелевых логік і асабліва ў ягонай эстэтыцы як агульнай тэорыі мастацкай культуры з яе вучэннем аб сэнсе мастацкіх стыляў, хоць і чытаў і нават канспектаваў “Эстэтыку” Гегелева вучня Фішэра перад напісаннем свайго “Капіталу”[192]. Яно толькі ўскосна паўплывала на яго, Марксава, вучэнне аб сацыяльна-эканамічных фармацыях, дзе тая фазавасць, тым не меней, выразна праглядвае праз ягонае

---

[192] У сваёй кнізе “Логіка прыгажосці” (96, 11-12), аўтару гэтых радкоў яшчэ ў савецкія часы насуперак цэнзуры ўдалося публічна, хоць і з пэўнай маскіроўкай, папракнуць Маркса за такую ж недыялектычнаць яго пазбаўленага гістарызму разумення і такой важнейшай для яго вучэння катэгорыі, як тавар, (ды яшчэ спецыяльна слова ў слова паўтарыўшы гэты тэкст і ў наступнай кнізе аб эстэтычных катэгорыях (97, 18)). Там жа ў мяне былі і даволі яўныя, хоць і ўскосныя выпады супраць Леніна з яго філасофскі не вельмі пісьменным супастаўленнем “материи и сознания” (97, 89). І цэнзура таго не заўважыла (тое, праўда, сваім кадэбісцка-стукацкім інстыктам-чуццём пастаянна адчувалі тыя мае маскоўскія калегі, што правальвалі мае дысертацыі і рэзалі рукапісы ў маскоўскіх выдавецтвах). Вось чаму нам, прадстаўнікам старэйшага пакалення нацыянальнай беларускай інтэлігенцыі, вельмі крыўдна, калі сучасныя і, няхай нам даруецца, не вельмі адукаваныя маладзёны-палітыкі па-бальшавіцку абзываюць нас сёння саўкамі і старымі порхаўкамі, замест таго, каб самім паглядзець, у якіх нялёгкіх умовах прыходзілася нам змагацца за справядлівасць і ісціну і ў панурыя савецкія часы. Не выпадкова ж у 70-х гадох кадэбісты вазілі мяне на кватэру тадышняга галоўнага псіхіятра РБ П.П.Волкава пад маркай яго, быццам бы, прафесійнай зацікаўленасці абстрактным мастацтвам, вазілі з мэтай засадзіць мяне ў псіхушку, але ў шаноўнага Пятра Пятровіча хапіла смеласці ў тым ім адмовіць, што ён і сам сёння можа, спадзяюся, падцвердзіць.

апісанне дыялектычнай дынамікі адзінства і процілегласці прадукцыйных сіл і вытворчых адносін (тое, дарэчы, на шмат пазней выгадна скарыстоўвалася з апораю на Марксаў жа аўтарытэт і намі ў беларускай эстэтыцы дзеля замаскаванай крытыкі савецкай рэчаіснасці з дапамогай тых жа марксавых паняццяў). Маркс разумеў, што сучасны яму капіталізм перажывае ўжо фазу свайго ўпадку, і востра і справядліва яго крытыкаваў, што і сёння, напрыклад, гучыць вельмі актуальна адносна сучаснай Расіі. Аднак, памылкова недаацэньваючы трактоўку гісторыі культуры як працэс з цыклічнымі фазамі станаўлення, росквіту і ўпадку ў цэлым, ён у сваёй барацьбе за новае грамадства ўзяў на ўзбраенне, лічачы гэта толькі, як сам ён пісаў, радзімымі плямамі мінулага, матэрыялізм, атэізм і тэзіс аб фізічным насіллі як спавівальнай бабкі гісторыі, гэтыя самыя характэрныя сімптомы сацыяльнага ўпадку тагачаснага грамадства і грамадства ўвогуле. Сімптомы, якія ва ўмовах яшчэ больш вульгарных з боку прадаўжальнікаў марксавай справы метадаў рэалізацыі ідэалу выразна сведчылі і аб магчымасці зусім ужо злаякаснага пераараджэння тых, здавалася б, такіх бязвінных радзімых плямаў у злавесную ракавую пухліну. Што і здарылася пазней у Савецкай Расіі.

Маркс, як вядома, абвінавaціў ва ўтапізме сваіх папярэднікаў Сен-Сімона, Фур'е і Оўэна, што абапіраліся на ідэалізм і хрысціянскі сацыялізм, і, прынцыпова адкінуўшы ўсялякі ідэалізм увогуле, зрабіў ваяўнічы матэрыялізм, а разам з ім гэтак жа зласлівы атэізм, асноўным метадам і сваёй тэорыі і сваёй сацыяльна-практычнай дзейнасці. Адкуль адразу ж амаль аўтаматычна ўзніклі і ягоны культ "насілля як спавівальнае бабкі гісторыі", і сумназнакамітая дыктатура пралетарыяту, і цынічная недаацэнка духоўнай культуры, і неверагодна завышаная ацэнка эканомікі (у апошнім пасля прызнаваўся і Энгельс і што ў яшчэ больш вульгарнай форме назіраецца ў цяперашняй практыцы і беларускага і расійскага кіраўніцтва), і, як вынік, нарэшце, трагічна нізкая ацэнка ўжо і самога чалавека ў параўнанні з тэхнікай. Усё тое пазней было яшчэ глыбей "развіта" экстрэмальным Леніным, які сялянства, гэтыя глыбінныя карані любога народу, любой нармальнай, сацыяльна здаровай нацыі, ацэньваў як элемент, што спараджае капіталізм "ежедневно, ежечасно и в массовом масштабе", а інтэлігенцыю дык і проста лічыў г...ном. Усё тое ў зусім ужо жахлівым выглядзе прадоўжана было верным яго паслядоўнікам Сталіным, канчаткова скампраметаваўшым у прынцыпе і само слова "ідэал".

Але гэтак жа неразумнымі аказваюцца і сённяшнія расійскія іх праціўнікі і "змагары за дэмакратыю", што замянілі ідэал грашыма, якія "не пахнуць", як услед за рымскім імператарам-цынікам Веспазіянам выказаўся неяк па маскоўскаму тэлебачанню ўсесусветны суперaлігарх Джордж Сорас. Стаўшы ля руля здэмакратызаванай па-іхняму, цалкам абезідэаленай і аграбленай няшчаснай Расіі, яны завялі яе ў яшчэ больш глыбокае, няхай нам даруюць, г...но. І зусім ужо прыходзіцца толькі маўчаць пра наша беларускае кіраўніцтва, якое толькі й марыць, каб утапіць і Беларусь у тым дрэннапахнучым насуперак Сорасу рэчыве, прадаўшы яе расійскім алігархам гэткага ж сорту і вярнуўшы яе ў колішні правінцыйна-каланіяльны стан.

Убачыўшы, чым пагражае беларусам такое цалкам абезідэаленае напоўжывёльнае існаванне, мы павінны, аднак, пастаянна трымацца як найдалей і ад супрацьлеглай крайнасці: ад падсоўваных нам пацішу такіх таксама дастаткова атрутлівых замяшчальнікаў ідэалу, як старыя нашыя знаёмыя інтэрнацыяналізм, касмапалітызм, універсалізм і нават шумна расхвальваны ўладамі сённяшні глабалізм. Трэба пастаянна памятаць, што пад гэтымі падманна-салідннымі "-ізмамі" заўсёды так ці гэтак хаваўся і хаваецца ўсё той жа драпежны імперыялізм, якому і патрэбна толькі такое напоўжывёльнае насельніцтва-быдла, што не мае ўжо ні сваёй мовы, ні сваёй уласнай духоўнай культуры, гэтай носьбіткі нацыянальнай самасвядомасці, і ні сваёй, канешне ж, незалежнай, суверэннай дзяржавы. Насельніцтва, якому дастаткова толькі, як гаварылі рымляне, panem et circenses (хлеба й відовішчаў). Асабліва ж характэрны тут па сваёй цынічнай сутнасці тэрмін "інтэрнацыяналізм". Мы ўжо на наша няшчасце звыкліся з ім і не бачым, што ў сваім дакладным сэнсе ён азначае сабой тое, што знаходзіцца не ў саміх народах, аб'ядноўваючы іх у адзінае цэлае, як і павінна было б разумецца па зместу паняцця, а існуе менавіта *паміж* народамі, *незалежна* ад іх і *над* імі, што яшчэ выразней чуецца ў рускім слове "*между*народный" (вельмі цікава было б даведацца, кім і калі канкрэтна быў уведзены ў агульны ўжытак гэты тэрмін і ў каго ён быў запазычаны

Эжэнам Пацье, аўтарам знакамітага гімна “Інтэрнацыянал”!). Усё гэта ў цэлым, як кажуць, ластаўкі з аднаго гнязда і нездарма нават амэрыканец С. Хантынгтон у сваёй нашумелай нядаўна цікавай кнізе “Clash of civilizations” (Сутыкненне цывілізацый) хлёстка пісаў: “globalism for the West, imperialism for the rest” (глабалізм для Захаду, імперыялізм для астатніх (не забудзем, што й сучаснай Расіі вельмі хочацца стаць у гэтых адносінах на ўзровень Захаду, а не лічыцца па-ранейшаму ў ліку “астатніх”!)).

Асабліва ж патрэбна нам абапертая на нацыянальную самасвядомасць і адпавядаючыя ёй ідэалы ўласная незалежная нацыянальная дзяржава. Дзяржава, якую і ў Расіі і, услед за ёй, у нас нашы не вельмі пісьменныя рэфарматары хочуць цалкам замяніць звычайным рынкам, аддаўшы яму і духоўную культуру і зрабіўшы тым самым прадажнымі і такія духоўныя каштоўнасці, як ісціна, дабро, сумленне і прыгажосць. Мы ўжо бачым, куды ўсё гэта прывяло няшчасную Расію і ў якое жахлівае балота трапіла яе некалі сапраўды вялікая духоўная культура. Ды і ў сферы культуры матэрыяльнай там запанавала сёння такая жахлівая карупцыя, што цяперашні ўрад Расіі зноў збіраецца для яе ліквідацыі вярнуцца да сілавых метадаў ледзьве не сталінскага тыпу. Тых самых, напэўна, якімі яны некалі змагаліся супраць “классово чуждых” сялянства і інтэлігенцыі і будавалі «развитой социализм» (праўда, міліцыю сёння з мэтай запалохвання яны па-еўрапейску ўжо збіраюцца перайменаваць у паліцыю). Бачым, як і ў нас на Беларусі за нішчымную сацывічную поліўку ўяўнай эканамічнай выгады прадаеццца той жа Расіі і наша беларуская нацыянальная культура, літаральна топчыцца нагамі наша родная мова (нездарма ж сусветна вядомы культуролаг і лінгвіст Э. Сэпір папярэджваў некалі , што шчырым можна быць толькі на роднай мове!), уніжаюцца літаратура і мастацтва. А з імі і нашыя самасвядомасць і нацыянальная годнасць. Рынак можа панаваць толькі ў сферы матэрыяльнай культуры, якая і сама ўва многім залежыць ад культуры духоўнай, як даўно ўжо было даказана філосафам і сацыёлагам Максам Вэбэрам і, напрыклад. сучасны сусветны фінансавы крызіс несумненна абумоўлены сённяшнім крызісам духоўным. Незаўсёды маральна чыстыя фінансава-біржавыя гульні банкаў з ліхвярскім працэнтам і масавы незварот ім крэдытаваных сродкаў пад таксама незаўсёды законна заробленае шыкоўнае спажыванне, што гэта, як не менавіта духоўны крызіс?. Аднак, наша беларускае кіраўніцтва лічаць за лепшае займацца хакеем і каратэ, імкнучыся апусціць да такога не вельмі інтэлектуальнага ўзроўню і нашу моладзь. Куды ж лягчэй і, галоўнае, выгодней кіраваць не толькі абезідэаленым, але і зусім ужо абяздумленым народам! Гэтага таксама, як здаецца, вельмі памылкова не ўлічваюць і некаторыя нашы ўгразлыя ў непрыгожай барацьбе толькі за рэйтынг асабістага “іміджу” прадстаўнікі беларускай палітычнай апазіцыі. Яны зусім у духу колішняга марксісцкага інтэрнацыяналізму гнуцца перад сённяшнім глабалізмам, гэтай сучаснай living разнавіднасцю імперыялізму, зусім адкідаючы ў бок паняцце нацыянальнай, пабудаванай на ўласнай самасвядомасці незалежнай дзяржавы. Дзяржавы, якую апостал Павел лічыў уладай ад Бога і якую Гегель услед за ім азначаў як рэальнасць маральнай ідэі. Без такога разумення дзяржавы некаторыя нашы невукі-апазіцыянеры ператварыліся, як мы не раз ужо пісалі, ў змагароў за свабоду без незалежнасці і за дэмакратыю без суверэнітэту, замяніўшы ўсё гэта рыначнай сілаю грошай і самі рызыкуючы стаць прадажнымі.

Паняццю “дзяржава”, зрэшты, увогуле не везла ў нашай гісторыі. У савецкія часы пад панаваннем марксісцка-ленінскай філасофіі дыялектычнага і гістарычнага матэрыялізму, у якой дыялектыка скарыстоўвалася пераважна дзеля маскіроўкі алагічнасці сцвярджваных палажэнняў, а то і прамога ілгання, дзяржава ператварылася ў абсалютызаваную крайнасць. У тое, што крытыкі гэтай філасофіі справядліва характарызавалі як таталітарызм. Яна стала не толькі сімвалам, але і фактычным носьбітам абсалютнай, сляпой неабходнасці, што супрацьстаяла свабодзе, няшчадна душачы яе ў любым яе праяўленні, будзь то свабода асобы, думкі, мастацкай творчасці альбо эканамічнай дзейнасці. Усе мы бачылі, да чаго тое прыводзіла ў перыяд савецкага “развітога сацыялізму”, калі дзяржаўная бюракратыя ў сваёй

вярхушцы, згодна Джыласу, зусім па Марксу ператварылася ў новы эксплуататарскі клас[193]. Але і там, дзе апынулася сучасная Расія зараз, таксама ўзнікла крайнасць, хоць і абсалютна процілеглага, але гэтак жа гібельнага характару. Разам з рашучым адхіленнем арганізуючай ролі дзяржавы, трактаванай сёння фактычна толькі як тормаз у сацыяльным развіцці, была заадно прагалошана і абсалютная свабода ад розуму, маралі, ісціны, дабра, прыгажосці. То-бок, ад усяго таго, што звычайна іменавалася духоўнай культурай і заўсёды знаходзілася на сумленні дзяржавы, а не рынку, дзе заўсёды панаваў манапаліст-алігарх. Усё гэта аб'яўлена было "свободой без комплексов", як вяшчала па расійскаму тэлебачанню тая самая звышразбэшчаная зорка эстрады Лаліта Міляўская, якой патрэбен толькі такі прэзідэнт, якога б яна *хацела*. І ўсё мы гэта бачым у цяперашняй абезідэаленай Расіі, дзе замест дэмакратыі пануе цынічная алігархія і дзе ўся краіна захлёбваецца ў балоце суцэльнай карупцыі і духоўнага распаду з цынічнай прадажнасцю самых высокіх духоўных каштоўнасцей. Сама ж дзяржава аказалася там перададзенай цалкам у рукі не вельмі разумных, але да зубоў узброеных самымі жахлівымі навейшымі ўзбраеннямі генералаў ды зусім ужо цынічна амаральных спецслужбаў, якім *афіцыйна дазволена* ілгаць, красці, забіваць з-за вугла, атручваць, душыць, выцісхваць вочы і г. д. і да т. п.[194] Тых самых спецслужбаў, якія ў нармальным чалавечым грамадстве павінны былі б быць забаронены ў прынцыпе і ў яшчэ большай ступені, як забаронена хімічная, бактэрыялагічная і радыялагічная зброя. Вось ува што ператварылася сёння і ў нас і на цэлым свеце колішняя гегелева "рэальнасць маральнай ідэі" і тым болей паўлава "ўлада ад Бога"!

Менавіта тут і становіцца цалкам відавочнай роля таго, што ў філасофіі ўжо з старажытных часоў называлася дыялектыкай і згодна чаму ісціна заўсёды знаходзіцца не з крайняга правага ці левага боку, а дзесьці пасярэдзіне, дзе яе патрэбна яшчэ і старанна, уважліва шукаць, кіруючыся той жа дыялектыкай. На колькі нялёгкая гэта задача, мы бачылі ўжо хоць бы на прыкладзе сапраўды несціханай у гісторыі культуры барацьбы паміж ідэалізмам і матэрыялізмам. У гісторыі не толькі еўрапейскай, але і вялікіх усходніх ісламскай, індыйскай і кітайскай культур. Але і там, і там, і там тыя пошукі вядуцца пераважна з дапамогай усё той жа дыялектыкі, што б там ні цвердзілі некаторыя нашы сённяшнія яе малапісьменныя супрацiўнікі.

Гэтак жа трэба падыходзіць і да праблемы дзяржавы. І дзяржава павінна спалучаць у гарманічным адзінстве грамадскае і асабістае, неабходнасць і свабоду, розум і пачуццёвасць (пра тое нам цвердзілі, як вядома і камуністы, але тут яны ў большасці сваёй ці то таксама па невуцтву, ці то па нячыстаму сумленню гаварылі няпраўду, дзейнічаючы зусім наадварот!). На еўрапейскім Захадзе гэткая дваістасць дзяржавы пачынае сёння актыўна абмяркоўвацца хоць бы эканамістамі ў дыскусіях паміж праціўнікамі дзяржаўнасці фрыдманістамі і прыхільнікамі яе кейнсіянцамі (і калі верыць Брытанскай энцыклапедыі, бяруць сёння паступова верх кейнсіянцы, а ва ўмовах сучаснага фінансавага крызісу апошняе і цалкам зразумелая рэч). Там, аднак, праблема ўскладняецца яшчэ і агульным станам заходнееўрапейскай культуры, перажываючай і сёння яшчэ, як здаецца, шпенглераўскі "закат Европы" і адкідаючай дзеля правоў чалавека ўсе яго маральныя і ўвогуле духоўныя абавязкі. Дзякуючы гэтаму ў Амэрыцы, напрыклад, і ў прэзідэнты дзяржавы выбіраюць не філосафаў, як раіў яшчэ Платон, а папулярных кіноакцёраў, футбалістаў ці зусім ужо "ў ідэале" толькі мускулістых спецыялістаў па чыста жывёльннаму, мярзотнаму рэстлінгу.

А вось цалкам заслужаную цікавасць у гісторыі цэнтральнай Еўропы і сёння павінны былі б выклікаць і выклікаюць адносна нядаўнія югаслаўскія пошукі рынкавага сацыялізму

[193] Тут спрацавала ўжо азначаная Арыстотэлем і апісаная тут раней матэматызаваная мадэль чалавека як простага дробу з узроўнямі сацыяльнасці ў лічніку і жывёльнасці ў назоўніку.

[194] Вядомы рускі пісьменнік Юліян Сямёнаў, аўтар праслаўтага рамана пра Штырліца, сёння працягвае свой аповед пра таго самага Ісаева, ужо дапаўняючы яго такім жа велічна-гераічным белагвардзейскім контрразведчыкам Гіяцынтавым і тым у прынцыпе ідэалізуючы спецслужбістаў увогуле як прадстаўнікоў ніцшэанскага тыпу Uebermensch'а. Усё гэта сёння вельмі характэрна і для еўрапейскага кіно і тэлебачання ў цэлым.

альбо чэха-славацкія спробы пабудовы сацыялізму з чалавечым тварам. Цікавасць, яшчэ ўзмоцненую шматзначным фактам бескампрамісна рашучага іх непрыняцця з боку саветаў, а ў венграў і чэхаў дык і крывавага іх падаўлення саветамі ж. Нездарма на іх арыентаваліся нашы так падманутыя лёсам шчырыя шасцідзесятнікі і, наадварот, так іх баяліся і ненавідзелі савецкія камуністы ленінска-сталінскай выпечкі. Пошукі тыя цікавыя перш за ўсё тым, што так ці гэтак адшукваліся менавіта спосабы гарманічнага па магчымасці спалучэння асабістага і дзяржаўнага, свабоды і абавязку ў грамадстве, і эмацыянальнага і рацыянальнага, індывідуальнага і агульнага, цялеснага і духоўнага ў чалавеку. І ў Югаславіі, напрыклад, з яе рабочымі саветамі і рынкавай эканомікай пэўныя посьпехі ўжо былі прыкметныя, калі б не нацыянальнае пытанне, рашыць якое югаслаўскія палітыкі з-за іх марксісцка-ленінскай інтэрнацыяналістычнасці так і не змаглі. Сёй-той можа, праўда, падумаць, што і ў нас на Беларусі ўрад у сваёй дзейнасці кіруецца той жа ідэяй рынкавага сацыялізму (некаторыя нашы не вельмі пісьменныя эканамісты і новаспечаныя палітолагі і сам гэты тэрмін прыпісваюць, як ужо гаварылася, Лукашэнку, не падазраючы, напэўна, што гэты тэрмін шырока ўжываецца і ў вядомым амерыканскім падручніку па "эканомікс" К. Макконэла і С. Бру і ў курсе гісторыі эканамічнай думкі француза А. Дэні (апошні, дарэчы, выдадзены ў нас і на беларускай жа мове!). Але гэта, аднак, не адпавядае, як кажуць, рэчаіснасці. Беларускі ўрад прыцягвала і прыцягвае ў гэтым выразе не слова "рыначны", а слова "сацыялізм" і менавіта сацыялізм у камуна-таталітарным, палачным яго разуменні. Сам гэты ўрад быў і ёсць у прынцыпе цалкам пракамуністычны, а сёння нават і здае (не без рызыкі, бо гэта ўжо і юрыдычна зусім відавочная здрада дзяржаве з абцяжарваючымі абставінамі!) суверэнную Беларусь назад у імперскую Расію ў якасці былога яе "Западно-русского края". Здае, каб такім ходам траянскага каня прарвацца ў Крэмль і вярнуць ужо ўсю Расію і вырваўшыяся з пад яе бота іншыя народы ў колішні эсэсэсэраўскі стан пад тым жа *інтэр*нацыяналісцкім сцягам і з калюча-дротавай "границей на замке".

. Трэба ўсё такі палітыкам нашым памятаць, што ўсе мы людзі і адрозніваемся ад іншых жывёл-гомінідаў, як не без едкай іроніі пісаў некалі ўсё той жа заолаг Дэсманд Морыс, не толькі адноснай велічынёй сваіх геніталій, але і памерамі і якасцямі свайго менавіта мозгу. Дзякуючы чаму мы і павінны кіравацца ў сваім жыцці не толькі інстынктам, няхай сабе і асноўным, як у вядомым амэрыканскім кінафільме, але і розумам. І розумам менавіта дыялектычным тыпу "і – і", а не фармальна-лагічным тыпу "або – або", які па сваёй прымітыўнасці больш блізкі да розуму жывёл, і таму пад яго кіраўніцтвам мы пачынаем па-руску эмацыянальна "рубить сплеча", а то і спаўзаць да класавага мордабою. Мы ўвесь час павінны памятаць, што і мы і наша культура ўзніклі ў вельмі складаны перыяд гісторыі нашай планеты і гэтая складанасць не магла не адбіцца і на нашай агульнай прыродзе, выклікаўшы пэўную няўстойлівасць ва ўзаемаадносінах нашых сацыяльнага і жывёльнага (не будзем крывадушна замоўчваць гэтае слова!) бакоў, нашых душы і цела. А тое ў сваю чаргу адлюстравалася і ў гісторыі нашай культуры, надаўшы ёй гэтак жа няўстойлівы хвалепадобны, сінусаідальны характар. Культура, як мы ўжо ведаем, таксама перажывае пэўныя эпохі, ці цыклы, як іх называюць культуролагі, а кожны цыкл з яго фазамі сацыякультурнага пад'ёму і ўпадку грамадства якраз і ўяўляе сабой фазы барацьбы ідэалу за яго рэалізацыю.

І каб застрахавацца і ад гэтай складанасці і ад пачынаючага сёння распаўсюджвацца сярод праціўнікаў ідэалу памянёнага вышэй агульначалавечага песімізму з апакаліпсісам і канцом свету ў сувязі з вельмі магчымым зноў наступленнем грозных для ўсяго чалавецтва змен у клімаце, што могуць выклікаць, не дай Бог, і чарговае пятае абледзяненне, выкліканае ўва многім, дарэчы, і самімі людзьмі, не разумеючымі аж дагэтуль энтрапійнага характару так выхвалянага імі тэхнічнага прагрэсу, -- каб застрахавацца ад усяго гэтага, нам трэба ўспомніць нашу ўласную протагісторыю. Успомніць тое, што мы, людзі, ужо сустракаліся з аналагічнай небяспекай у перыяд чацвярцічнага абледзянення і не толькі не загінулі, але і захаваліся дзякуючы менавіта пераходу з жывёльнага тыпу існавання на чалавечы. А, значыць, пераходу і на жыццё з ідэаламі, бо ідэалы не толькі зберагаюць менавіта чалавечы характар нашага жыцця ў пэўныя крызісныя гістарычныя эпохі, калі свет, як піша К. Уілбэр, здаецца gone slightly mad

(трохі звар'яцелым) але забяспечваюць нармальны характар існавання і ўсяго чалавецтва на ўсім працягу яго гісторыі ўвогуле. Без ідэалаў мы быдла, натоўп, οχλοσ, а з ідэаламі – δεμοσ, людзі, народ.

Нам тым болей патрэбны сёння ідэалы, якія маглі б быць дастаткова моцнымі стымуламі для іх рэалізацыі і на беларускай зямлі. А такімі яны могуць стаць, толькі матэрыялізаваўшыся ў незалежнай беларускай нацыянальнай дзяржаве, г. зн., утварыўшы гарманічнае адзінства і народнай душы і народнага цела, і духоўнай культуры народа і яго культуры матэрыяльнай, і яго свядомасці і яго мовы, і яго грамадскага і яго асабістага і г. д. і да т. п. Карацей кажучы, ў тым, што аб'ядноўвае ў сабе агульначалавечае і індывідуальнае і што яшчэ з эпохі Еўрапейскага Адраджэння якраз і называецца нацыяй, з тых жа класічных часоў замацоўваючыся паняццямі незалежнасці і дзяржаўнага суверэнітэту і ўвасабляючыся ў тым, што ўсе мы разумеем пад так нам сёння дарагімі словамі "беларуская ідэя".

Вось такімі ў прынцыпе прадбачыліся, думаецца, некалі нашаму слаўнаму земляку Ігнату Канчэўскаму і бачацца сёння нам ідэалы, якія ён называў праменнымі і якія ўяўляюцца вельмі патрэбнымі асабліва цяпер. Патрэбнымі, бо менавіта такія ідэалы, сапраўды, быццам, сонечныя прамені, і асвецяць нам шлях у будучыню.

Заключэнне.

Дэкларацыяй аб незалежнасці Рэспублікі Беларусь быў распачаты новы, сучасны этап у гісторыі беларускай, цяпер ужо суверэннай дзяржавы і адкрыты далейшыя перспектывы ў нялёгкай і пакутлівай справе рэалізацыі беларускай ідэі ў якасці грамадскага ідэалу Рэспублікі Беларусь. Ідэалу, угрунтаванага на ісціне і дабры як самых высокіх катэгорыях духоўнасці і скіраванага не столькі ўперад уздоўж гарызанталі так званага прагрэсу, колькі ўверх, на паняцце Бога як увасабленне праўды і дабра і як абсалютны, вечны арыенцір у нашым загразлым у сумяціцы матэрыяльнага абсурду няшчасным свеце. Сёння зноў у каторы ўжо раз з-за адкрыта подлай здрады ўлад (усе памятаюць, што прысягалі і кляліся яны ў вернасці беларускаму народу пад белчырвонабелым нацыянальным сцягам і на беларускай жа мове!) і палітычнай нявопытнасці апазіцыі беларуская незалежнасць аказваецца пад вялікай пагрозай знішчэння. Але ў нас ёсць жыццедайны ідэал – беларуская ідэя. Выступаючы ў ролі ідэалу, яна ззяе неадступна прываблівым бляскам, і ззяючы жыццесцвярджальным аптымізмам бляск яе, хоць і агорнуты трагічным арэолам, усё ж такі разгоніць некалі насуперак усяму панурую цемру, што ахапіла сёння нашу маладую і незалежную Рэспубліку Беларусь. Гэта накладае асабліва вялікую гістарычную адказнасць на беларускую інтэлігенцыю як носьбіта менавіта беларускай ідэі і з ёю беларускага сацыяльнага ідэалу. Жыццесцвярджальнасць жа гэтага ідэалу якраз у тым, што пры любым выпадку ў нашых сэрцах і нашых галовах застаецца ўсё такі беларуская ідэя. Нават калі верных ёй людзей сёння пакуль зусім, як у эпоху ранніх хрысціян, нямнога, а астатні народ па няшчаснай традыцыі ўсё яшчэ, як у аднаго рускага паэта, "безмолвствует", а то і крычыць чарговаму Пілату "распні іх!", беларуская інтэлігенцыя, як сведчаць законы гісторыі, абапіраючыся нават толькі на беларускую ідэю і на Бога, здольная ўсё такі ў патэнцыі перамагчы і, падобна кукалцы Арнольда Тойнбі, зноў даць пачатак адраджэнню народа і яго свабодзе і незалежнасці. З'едліва-скептычныя метафары "крытычнай масы" або, тым болей, "чорнае дзюры", "суверэннага балота" ці "мёртвай зоны", на што сёння спасылаюцца некаторыя нашы рускамоўныя і рускадумныя "змагары" за дэмакратыю без суверэнітэту і за свабоду без незалежнасці, выражаючы тым самым фактычную непажаданасць адраджэння беларускага народа і яго культуры ўвогуле, – гэткія нядобрыя метафары тут не пасуюць. Асабліва калі падкрэслена свядома ўжываецца тэрмін «этнас» заместа гордых слоў «нацыя, народ», так ці гэтак параўноўваючы нас, напрыклад, з папуасамі або чукчамі, якія, дарэчы, таксама неўзабаве абвесцяць сябе самастойнымі народамі. Народ, калі ён адпавядае

сапраўды сваёй назве, – гэта не заалагічны від і тым болей не звыклае быдла, для аднаўлення якога, каб пазбегнуць інбрыдынгу і біялагічнага выраджэння, сапраўды патрэбна нейкая зыходная дастаткова вялікая колькасць самак і самцоў. Да народа тым болей не пасуе запазычанае з фізікі паняцце крытычнай масы, без якой ядзерныя рэакцыі ўжо не ідуць, як цяпер пішуць некаторыя нядобразычліўцы беларускасці, намякаючы на тое, што сапраўдных беларусоў засталося ўжо, быццам бы, вельмі мала і асабліва мала менавіта беларускай інтэлігенцыі. На сённяшняй фазе гісторыі нашага духоўнага жыцця і адзін у полі ваяр, як гэта было некалі з Іаанам Хрысціцелем, голас якога грымліва гучаў і ў пустэльні. Ваяр і адзін можа дзейнічаць, калі поруч з ім знаходзіцца Бог, асвятляючы яму дарогу жыццедайным ззяннем ідэалу. Ваяр, калі сам ён безаглядна верыць у гэты ідэал. Ваяр, калі ён, напрыклад, будучы адзінокім маргіналам-філосафам, піша хоць бы і "ў стол", але пра беларускую ідэю. Ваяр, калі ён, нарэшце, не спыніцца перад тым, каб у крайнім выпадку пайсці за яе, як некалі Хрыстос, на крыж, на касцёр, а калі трэба будзе, то і кінуцца на кулямёт… Выдатны беларускі філосаф Уладзімір Самойла нездарма ж у сваім нарысе спецыяльна названым "Гэтым пераможаш! Нарысы крытычнага аптымізму" некалі спасылаўся на вялікага немца Фіхтэ. Менавіта з пазіцый свайго асабістага гордага "Я" Іаган Готліб Фіхтэ звяртаўся некалі з палымянымі прамовамі да прыніжанай і парабачонай. Напалеонам нямецкай нацыі, каб абудзіць яе спячую самасвядомасць. І абапіраў гэтае «Я» ў яго стойкасці як пэўнай праявы духу непасрэдна на Госпада Бога як на абсалютны арыенцір і непахісны духоўна-маральны фундамент. У гэтым "Я" пачынала гучаць ужо і сканцэнтраванае "Мы" ўсяго народа, дадаючы яму сілы і стойкасці. Гэтак жа, дарэчы, трактуецца "Я" і ў сучасным заходнім хрысціянскім персаналізме, што не трэба зблытваць з індывідуалістам Ніцшэ і ягонымі сучаснымі спадкаемцамі -- моднымі ў нас постмадэрністамі, гэтымі паклоннікамі хаосу, брыдоты і зла. Менавіта ў такія нялёгкія, але вельмі адказныя гістарычныя перыяды ва ўзаемаадносінах ідэальнага і матэрыяльнага павінна, як мы ўжо ведаем, рашуча пераважаць ідэальнае над матэрыяльным згодна жалезна-бязлітаснай логіцы "або-або". Але «або-або» толькі як пачатковай ступені дыялектычнай логікі "і-і" ў яе заканамерным руху цераз аптымістычна трагічную адзіноту ідэальнага «Я» да жаданага «Мы» як гармоніі паміж ідэальнай асобай і матэрыяльнай агульнасцю народа, паміж ідэалам і жыццём, паміж душой і целам. Гармоніі як мэты, ў адносінах да якое цяперашняя наша змушана трагічная адзінота будзе толькі непрыемным часовым сродкам. Гармоніі - гэтай сапраўднай рэальнасці і ўвасаблення эстэтычнай катэгорыі прыгожага як прадзіхацення звычайнага, але так нам усім патрэбнага і пажаданага чалавечага шчасця. Беларуская ідэя і дасць нашай інтэлігенцыі фанатычную (ад добрага па сваім першапачатковым змесце слова fanum – вера!), несмяротную сілу, каб выжыць і выстаяць. Выстаяць, калі ты і нават зусім адзін. І з адзінай іскры разгараецца полымя. На гэты вядомы афарызм спасылаліся некалі нават камуністы. Яны заяўлялі, аднак, не без пэўнага крывадушша, што лепей смерць стоячы, чым жыццё на каленях. Мы таксама не хочам жыць на каленях, але і ўласнай, як нам сёння тым-сім прадракаецца, супольна-пакорлівай смерці ніяк не жадаем. Мы нармальны, паўнацэнны ў маральна-духоўных адносінах народ і хочам жыць таксама нармальным жыццём, стоячы сярод іншых народаў у поўны рост і зліўшы свае індывідуальныя, адносна смяротныя "Я" ў зусім ужо вечным, магутным і несмяротным нацыянальным "Мы". У гэтым і заключаецца сутнасць нашага духоўнага, у добрым сэнсе гэтага слова, фундаменталізму, што прызнаецца нават вядомай Дэкларацыяй ЮНЭСКА аб differенцыяцыі культур і народаў. Таму Рэспубліка Беларусь і яе інтэлігенцыя, хай сабе і пад трагічным пакуль што ззяннем абстрактна-духоўнага нацыянальнага ідэалу як беларускай ідэі, уступае ў трэцяе пасля нараджэння Хрыста тысячагоддзе ў аптымістычнай упэўненасці, што бляск гэтага праменнага, як яго называў Ігнат Канчэўскі, ідэалу, і бляск ужо без панура-трагічнага арэолу, разгоніць, нарэшце, цемру і асветліць нам шлях у будучыню. Будучыню, якую прарочыў Апостал Іаан і ў якой гэты ідэал, трэба верыць, наблізіцца, нарэшце, да сваёй рэалізацыі і на так абыйдзенай шчасцем роднай беларускай зямлі. Як казалі некалі нашы папярэднікі па беларускай ідэі, загляне сонца і ў наша ваконца!

Крыніцы.

1. Абдеев Р. Философия информационной цивилизации. М. 1994.
2. Агінскі М. Агульнанацыянальная ідэя. Мінск, 1998
3. Адорно Т. Негативная диалектика. М., 2003.
4. Акоста В., Кован К., Грэм Б. Основы современной физики. М., 1981.
5. Алексеев Н. Н. Основы философии права. С.-Петербург, 1999.
6. Арендт Х. Истоки тоталитаризма. М., 1996.
7. Арон Р. Демократия и тоталитаризм. М., 1993.
8. Астапенка А. У. Паслухайце нацыяналіста. Vilnius, 2000.
9. Байнхауэр Х., Шмакке Э. Мир в 2000 году. Москва, 1973.
10. Бальцэровіч Л. Сацыялізм, капіталізм, трансфармацыя. Мінск, 2000.
11. Беларуская думка ХХ стагоддзя. Варшава, 1998.
12. Бергсон А. Творческая эволюция. Москва, 1998.
13. Бердяев Н. А. Смысл истории. Москва, Мысль, 1990.
14. Бердяев Н. А. Неотомизм. “Путь”, N 1, сентябрь 1925.
15. Бир Ст. Кибернетика и управление производством. М., 1965.
16. Бринтон К. Истоки западного образа мысли. М., 2003.
17. Булгаков С. Н. Философия хозяйства. Москва, 1990.
18. Булгаков С. Н. Христианский социализм. Новосибирск. 1991.
19. Булгаков С. Н. Свет невечерний. Москва, 1994.
20. Буркхардт Я. Культура Возрождения в Италии. М.,1996.
21. Бьюкенен П. Дж. Смерть Запада. М., 2003.
22. Вебер М. Избранные произведения, М., Прогресс, 1990.
23. Вейник В. Почему я верю в Бога. Минск, 2000.
24. Великие мыслители о великих вопросах (современная западная философия). М., 2001.
25. Велькер М. Христианство и плюрализм. М., 2001.
26. Вёльфлин Г. Основные понятия истории искусств. М.-Л., Academia, 1930.
27. Вернадский В. И. Очерки по истории геологических знаний, вып. 11, М., 1963.
28. Вехи. Из глубины. М., 1991.
29. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. Москва, 1937.
30. Вилли К. Биология. М., 1964.
31. Винер Н. Кибернетика. и управление и связь в животном и машине. М., 1968.
32. Винер Н. Кибернетика и общество. М., 1958.
33. Винкельман И. История искусства древности. Москва, 1936.
34. Войтонис . Предистория интеллекта. М.
35. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С.Пб., 1927
36. Гегель Г. В .Ф. Эстетика, в 4-х т., М., Искусство, 1968-70.
37. Гегель. Философия религии в 2-х т. Москва, 1975-77 гг.
38. Гегель. Философия права. М., 1990.
39. Генон Р. Кризис современного мира. Москва, Арктогея, 1991.
40. Генон Р. Царство количества и знамение времени. М., 1974.
41. Гитлер А. Моя борьба. М., Т-Око, 1992.
42. Глейк Дж. Хаос (создание новой науки). С.-Пб., 2001.
43. Горбань А. Н. і Хлебапрос Р.Г. Демон Дарвина (идея оптимальности и естественный отбор). Москва, 1988.
44. Грамадскія ідэалы: нацыянальныя традыцыі, сучасны стан, погляд у будучыню. Мінск, 2002.
45. Григорьева Т. П. Дао и Логос (встреча культур). М., 1992.
46. Грин Р. 48 законов власти. М., 2001.

47. Гроф С. Космическая игра. М., 2001.
48. Грэхем Л. Р. Естествознание, философия и науки о человеческом поведении в Советском Союзе. М., 1990.
49. Грюнбаум А. Филосолфские проблемы пространства и времени. М., 2003.
50. Гудол ван Лавик. В тени человека. М., 1985.
51. Гумилев Л. Н. География этноса в исторический период. Л., 1990.
52. Гурко Е., Деррида Ж. Деконструкция (тексты и интерпретация). Минск. 2001.
53. Гюбшер А. Мыслители нашего времени (Справочник по философии Запада XX века). М. 1994.
54. Даль Р. О демократии. М., 2000.
55. Джемс В. Многообразие религиозного опыта. С-Пб., 1993.
56. Дворжак М. Очерки по искусству средневековья. М., 1934.
57. Джиллер П. Структура сообществ и экологическая ниша. М., 1988.
58. Доусон К. Г. Боги революции. С.-Пб., 2002.
59. Древне-индийская философия (начальный период). М., 1972.
60. Дэбаш Ш., Пант"е Ж.-М. Уводзіны ў палітыку. Мінск, 1996.
61. Дэні А. Гісторыя эканамічнай думкі. Мінск, 1996.
62. Дэрыда Ж. Акрамя імя. Мінск, БГАКЦ, 1999.
63. Евменов Л. Ф. Международная идеология прав человека: проблемы – решения. Минск, 2000.
64. Епископ Василий (Родзянко). Теория распада Вселенной и вера отцов. М., 1996.
65. Жильсон Э. Избранное, I (Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского.) М.-СПб., 2000.
66. Жильсон Э. Философ и теология. М., 1995.
67. Зеньковский В. Основы христианской философии. М. 1992.
68. Зомбарт В. Буржуа (Этюды по истории духовного развития современного экономического человека), М., Наука, 1994.
69. Идеалы самураев (под ред. У. С. Уилсона), С-Пб., 1999.
70. Исследования по общей теории систем. Москва, 1969.
71. И цзин (Китайская классическая книга перемен). Москва, 1993.
72. Калашников В. Л. Славянская цивилизация. М., 2000.
73. Кальвин Жан. О христианской жизни. М., 1995.
74. Кант И. Соч. в шести томах. М., 1966, т. 6, с. 5-23.
75. Кант И. Сочинения в шести томах, т. 3, М. 1964.
76. Кант И. Сочинения в шести томах, т. 5, М. 1966.
77. Канчэўскі І. Адвечным шляхам: даследзіны беларускага светапогляду. Беларуская думка XX стагоддзя, Варшава, 1998.
78. Карлейль Т. Теперь и прежде. М., 1994.
79. Кемпбелл Дж. Мифический образ. М., 2003.
80. Кеннеди П. Вступая в двадцать первый век. М. 1997.
81. Клайн М. Математика. Утрата определенности. М., 1984.
82. Клайн М. Математика. Поиск истины. М., 1988.
83. Климишин И. А. Астрономия наших дней. М., 1986.
84. Климент Александрийский. Педагог. М., 1995.
85. Князева Е. Н. и Курдюмов С. П. Основания синергетики. С-Пб. 2002
86. Козловски П. Общество и государство (неизбежный дуализм). М., 1998.
87. Козловски П. Культура постмодерна. М., 1993.
88. Кокс Х. Мирской град. М., 1995.
89. Кон-Винер. История стилей изобразительных искусств. М., Изогиз, 1936.
90. Кондратьев Н. Д. Основные проблемы экономической статики и динамики. М., 1991.
91. Конон В., Дорошевич К. Очерк истории эстетической мысли в Белоруссии. Минск, 1972.
92. Конон В. М. От Ренессанса к классицизму. Минск, 1978.

93. Конрад Н. И. Запад и Восток (статьи). Москва, 1972.
94. Коул М, Скрибнер С. Культура и мышление. М., 1977.
95. Кофман А. Введение в теорию нечетких множеств. М., 1982.
96. Краус Вольфганг. Нигилизм и идеалы. М., 1994.
97. Крукоўскі М. І. Беларускае Адраджэнне і філасофія Гегеля. У зб. "Беларуская думка XX стагоддзя", Варшава, 1998.
98. Крукоўскі М. І. Філасофія культуры (уводзіны ў тэарэтычную культуралогію), Мінск, 2000.
99. Крюковский Н И. Логика красоты. Мн., 1965.
100. Крюковский Н. И. Проблема систематизации основных эстетических категорий (опыт систематизации). Мн, 1974.
101. Крюковский Н. И. Homo pulcher – человек прекрасный. Мн., 1983.
102. Крюковский Н. И. Кибернетика и законы красоты. Мн, 1977.
103. Кураев А. Христианская философия і пантеизм. М., 1997.
104. Кэмпбелл Дж. Мифический образ. М., 2002.
105. Лао-Цзы. Дао Дэ Цзин (Книга пути и благодати). М., Мусагет, 1994.
106. Лапин Е. С. Динамика цивилизаций. С-Пб., 2007.
107. Лёвит К. От Гегеля к Ницше . Революционный перелом в мыщдении 19 века. С.-Пб, 2002.
108. Липовецки Ж. Эра пустоты (эссе о современном индивидуализме). С.-Пб., 2001.
109. Лоренц К. Агрессия. М., 2001.
110. Лютер Мартин. Время молчания прошло. Харьков, 1992.
111. Майхрович А. С. Янка Купала и Якуб Колас. Вопросы мировоззрения. Минск, 1982.
112. Маньковская Н. Б. Эстетика постмодернизма. С-Пб, 2000.
113. Маритэн Ж. Философ в мире. М., 1994.
114. Маритэн Ж. Знание и мудрость. М., 1999.
115. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения.
116. Маркс К. Капитал. М., 1988.
117. Мерфи Н. и Эллис Дж. О нравственной природе Вселенной. М., 2004.
118. Митер Х. Г. Основные идеи кальвинизма. Мичиган, США, 1995.
119. Моррис Десмонд. Голая обезьяна. С.-Пб., 2001.
120. Моррис Десмонд. Людской зверинец. С.-Пб., 2004.
121. Моуди Р. Жизнь после жизни. М., 1999.
122. Назаретян А. П. Цивилизационные кризисы в контексте Универсальной истории. М., 2001.
123. Нейгауз Р. Дж. Бизнес и Евангелие (вызов христианину-капиталисту). М., 1994.
124. Ненасілле і Беларусь. Менск, 1999.
125. Нісбэт Р. Кансерватызм. Менск-Вільня, 2000.
126. Нисский Григорий. Об устроении человека. С.-Пб., 1995.
127. Новак М. Дух демократического капитализма, Минск, 1997.
128. Новгородцев П. И. Об общественном идеале. Москва, Пресса, 1991.
129. Оден Т. К. После модернизма: что впереди? Мн., 2003.
130. Ольденбург С. Ф. Культура Индии. М., 1991.
131. Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. Москва, Искусство, 1991.
132. Павловский О. О чем рассказывает обобщенный фотопортрет. "Наука и жизнь", 1, 1980.
133. Пантин В. И. Циклы и ритмы истории. Рязань, 1996.
134. Пикок А. От науки к Богу. М, 2002.
135. Платон. Сочинения, т. 2, М., 1970.
136. Плотин. Эннеады. Киев, 1995.
137. Поппер К. Нищета историцизма. Москва, 1993.
138. Поппер К. Открытое общество и его враги, 1-2 тт. Москва, 1993.

139. Поршнев Б. Ф. О начале человеческой истории. М. 1974.
140. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986.
141. Пригожин И. Философия нестабильности. “Вопросы философии”, N 6, 1991.
142. Пригожин И., Стенгерс И. Квант, хаос, время. М., 2003.
143. Причинность и телеономизм в современной научной парадигме. М., 2002.
144. Прокл. Первоосновы теологии. Тбилиси, 1972.
145. Пушкин В. Г. Философия Гегеля. С.-Пб., 2001.
146.Пушкин В. Г., Марев Ив. Съвременен методологически подход към проблемите на эстетиката.. «Философска мисъл», к. 12, ч. XXXV, 1979.
147. Радхакришнан С. Індийская философия, т.1-2, М., 1994.
148. Рассел Б. История западной философии в 2-х т. М., 1993.
149. Ребане Я. К. Информация как мигрирующая структура. Учен. зап. Тарт. Ун-та, вып.225, т.12, 1969.
150. Рисмен Д. Толпа одиноких. Арто, 1964.
151. Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск,1995.
152. Романова Т. А. Диагностика почв Беларуси… Минск, 2004.
153. Рын Клаэс Г. Дэмакратыя і этычнае жыццё. Мінск, 1996.
154. Рьюз М. Философия биологии. М., 1977.
155. Самойла У. Гэтым пераможаш (нарысы крытычнага аптымізму). Беларуская думка XX стагоддзя, Варшава, 1998.
156. Сартр Ж. П. Бытие и ничто. М., 2000.
157. Синергетическая парадигма. М., 2002.
158. Слотердайк П. Критика цинического разума. Екатеринбург, 2001.
159. Сміт Э. Нацыяналізм у XX стагоддзі. Мінск, 1995.
160. Соловьёв В. С. Собрание сочинений, Изд. 2-е, т.1, 1911.
161. Сорокин П. А. Человек, цивилизация, общество. Москва, Политиздат, 1993.
162. Сорокин П. А. Социальная и кльтурная динамика. М., 2004.
163. Социально-политическое измерение христианства. М., 1994.
164. Спиноза Б. Избр. Произведения, т.1., М., 1957.
165. Степанянц М. Т. Восточная философия. М., 2001.
166. Судьбы гегельянства (философия, религия и политика прощаются с модерном). Москва, 2000.
167. Суинберн Р. Есть ли Бог? М., 2001.
168. Тейяр де Шарден. Феномен человека. Москва, 1987.
169. Теоретическая культурология. М., 2005.
170. Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995.
171. Тимофеев-Ресовский Н.В., Воронцов Н.Н., Яблоков А.Н. Краткий очерк теории эволюции, М., Наука, 1977.
172. Тихомиров Л. А. Единоличная власть как принцип государственного строения. М., 1993.
173. Тойнби А. Постижение истории, М., Прогресс, 1991.
174. Тойнби А., Икэда Д. Диалог Тойнби-Икэда. М., 1998.
175. Томпсон М. Философия религии. М., 2001.
176. Трёльч Э. Историзм и его проблемы. Москва, 1994.
177. Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М. 1995.
178. Тузов Н. В. Философия общей идеи. М., 1996.
179. Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. М., 1999.
180. Уилбер К. Краткая история всего. М., 2006.
181. Упанишады. М., 2000.
182. Фейербах Л. Избр. филос. произведеня в 2-х тт., М., 1955.
183. Фейнман Р., Лейтон Р. и Сэндс Л. Фейнмановские лекции по физике, М., 1965.
184. Фитцджеральд С. П. Китай: краткая история культуры. С.-Пб., 1999.

185. Фихте И. Г. Сочинения в двух томах. М., 1993.
186. Фома Аквинский. Сумма теологии. Киев-Москва, 2002.
187. Хайдегер М. Бытие и время, М., Ad marginem, 1997.
188. Хайек Ф. А. Дорога к рабству. “Вопросы философии”, 10-12, 1990.
189. Хейзинга Й. Об исторических жизненных идеалах. London, 1992.
190. Хакен Г. Синергетика. М., 1980.
191. Хаксли О. Вечная философия. М., 1997.
192. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003
193. Хасанов И. А. Время: природа, равномерность, измерение. 2001.
194. Хашими аль М. Личность мусульманина (согласно Корану и Сунне). М., 2003.
195. Хокинг С. Краткая история времени. С.-Пб., 2000.
196. Хокинг С. Черные дыры и молодые вселенные. С.-Пб., 2001.
197. Хорган Дж. Конец науки (взгляд на ограниченность знания на закате Века Науки). С.-Птб., 2001.
198. Хюбнер К. Нация (от забвения к возрождению). М., 2001.
199. Цивилизация: восхождение и слом (структурообразующие факторы и субъекты цивилизационного процесса. М., 2003.
200. Циклические ритмы в истории, культуре, искусстве. М., 2004.
201. Черниловский З. М. Всеобщая история государства и права. М., 1973.
202. Шафаревич И. Р. Есть ли будущее у России? М., 1991.
203. Шеллинг Ф. В. Сочинения в двух томах, т.1, М. 1987.
204. Шеннон К. Работы по теории информации и кибернетике. Москва, 1963.
205. Шмальгаузен І. І. Кибернетические вопросы биологии. Новосибирск, 1968.
206. Шпенглер О. Закат Европы, т. 1. Новосибирск, Наука, 1993.
207. Шредингер Э. Что такое жизнь с точки зрения физики? М. 1972.
208.Штирнер М. Единственный и его собственность. Харьков, 1994.
209.Шубников А. В. и Копцик В. А. Симметрия. М., 1972.
210. Шулицкий Б. Г. Мадэализм. Минск, 1997.
211. Шумпетер Й. Капитализм, социализм и демократия.М., 1995.
212. Щуцкий Ю. К. Китайская классическая книга перемен (И цзин). Москва, 1993.
213. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М. 1999.
214. Элиаде Мирча. Священные тексты народов мира. М., Крон-пресс, 1998.
215. Эриксен Т.Х. Тирания момента (время в эпоху информации). М., 2003.
216. Эрнст Зигфрид. Яко твое есть царство. Львов, Академический экспресс, 1995.
217. Эткинс П. Порядок и беспорядок в природе. М., 1987.
218. Эфроимсон В. П. Генетика этики и эстетики. С.-Пб., 1995.
219.Юзвишин И. И. Основы информациологии. М., 2001.
220. Юнг К. Г. Бог и бессознательное. Москва, 1998.
221. Яковец О. В. История цивилизаций. Москва, 1995.
222. Яковлев Е. Г. О системе основных эстетических категорий. Философские науки, 4, 1977.
223. Ясперс К. Смысл и назначение истории. Москва, 1993.
224. Altman J. Organic foundations of animal behavior. New-York, 1966 (маецца польскі пераклад: Altman J. Biologiczne podstawy zachowania. Warszawa, 1970).
225. Boulding K. Oeconomie als eine Moralwissenschaft. Vogt, 1977.
226. Avineri Sch. Hegel”s Theory of the Modern State. Cambridge, 1972.
227. Bache C. M. Lifecycles. Reincarnation and the Web of Life. Paragon House, New York, 1991.
228. Barbour I. Issues in Science and Religion. New York, 1966.
229.Barrow J. D., Tipler F.J. The Anthropic Cosmological Principle. Oxford, 1986.
230. Birkhoff G. D. A mathematical Theory of Aesthetics. The Rice Institute Pamflet, 1932.
231. Bohm D. Wholeness and the Implicate Order. London, 1980.
232. Buber M. Zwischen Gesellschaft und Staat. Heidelberg, 1952.

233. Buchanan J. Ethical Rules, Expected Values and Large Numbers. Ethics, 76, 1965.
234. Buchanan J. Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan. Chicago, 1975.
235. Buchanan J. Markets, States and the Extent of Morals, American Economic Review, 68, 1978.
236. Cassirer E. An Essay on Man. London-New Haven, 1945.
237. Chattopadhyaya D. Indishe Philosophie. Berlin, 1975.
238. Cipolla C. M. The Economic Decline of Empires. London, 1970.
239. Coulson C. A. Christianity in a Age of Science. Oxford, 1950.
240. Crick F. The Astonishing Hypothesis. The Scientific Search for the Soul. 1994.
241. Dupuy J. L"economie de la morale ou la morale de l"economie. Revue d"economie politique, 88, 1978.
242. Dvorkin G., Bermant G., Brown P., Markets and morals. Washington D.S., 1977.
243. Euchner W. Egoismus und Gemeinwohl. Studien zur Geschichte der buergerlichen Philosopfie. Frankfurt a. M., 1973.
244. Gauthier D. Morality and Rational Self-Interest. Englwood Cliffs N.J., 1970.
245. Gilson E. Die Metamorfosen des Gottes. Zuerich-Muenchen, 1959.
246. Habgood J. S. The Uneasy Truce between Science and Theology. Cambridge, 1963.
247. Hallouell J. The Moral Foundation of Democracy. Chicago, 1954.
248. Hartmann K. Gesellschaft und Staat – Eine Konfrontation von systemtheoretischer Soziologie und kategorialer Sozialphilosophie. Perspektiven der Philosophie. Hegel-Studien Beiheft 17, 1977.
249. Hartmann K. Ideen zu einem neuen systematischen Verstaendnis der Hegelschen Rechtsphilosophie. Perspektiven der Philosophie, 2, 1976.
250. Hertz F. Nationalism in History and Politics. London 1944.
251. Hines B. God's Whisper, Creation's Thunder. Echoes of Ultimate Reality in the New Physics. Brattleboro, 1996.
252. Hoyle F. The Intelligent Univers. London, 1983.
253. Huntington S. P. The Clash of the Civilisations and the Remaking of the World. N.Y., 1996.
254. Huntington S. P. Political Order in changing Societies. London, 1968.
255. Ishiguro Yuji. One-Billion World. Rio de Janeiro. 2010/
256. Johnson P. E. Darvin on Trial. Downer's Grove, IL, InterVarsity Press,1993.
257. Jung C. G. The Archetypes and the Collective Unconscious. Collected Work, nol. 9,1. Princeton University Press, 1959.
258. Koneczny F. O lad w historii. Londyn, 1977.
259. Koestler A. Janus. New York, Random House, 1978.
260. Ladner G. The Idea of Reform. Cambridge Mass, 1959.
261. Mannheim K. Ideology and Utopia. London, 1936 (ёсць рускі пераклад).
262. Mascall E. Christian Theology and Natural Science. London, 1956.
263. McLuhan M. La Galaxie Gutenberg. Paris, 1967.
264. Niebuhr Reinhold. Moral Man and Immoral Sosiety. New York, 1960.
265. Nisbet R. Community and Power. New York, 1962.
266. Pagels H. The Cosmic Code. New York, Bantam Boocs, 1990.
267. Peacocke A. Science and the Cristian Experiment. London, 1971.
268. Peacocke A. Theology for the Scientific Age. London, 1993.
269. Petrovich M. B. The Emergence of Russian Panslavism. New York, 1956.
270. Poehlmann R. Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus. Muenchen, 1893.
271. Rogowski L. Sens logiczny heglowskiej koncepcji sprzecznosci zmiany i ruchu. "Studia filozoficzne", N 6 (27), 1961.
272. Rousseau J.-J. Du contrat social. L. III, ch. IV.
273. Schmitt K. Die Diktatur. Von den Anfaengen des modernen Suverenitaetsgedanken bis zum proletarischen Klassenkampf. Berlin, 1928.
274. Schmitt K. Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveraenitaet. Muenchen-Leipzig, 1934.

275. Shiels E. Intellectuals in the political development of the new states. “World Politics”, 12, 1960.

276. Smelser N.J. A Theory of Collective Behavior. London, 1962.

277. Smethurst A. F. Modern Science and Christian Belief. London, 1955.

278. Smith A. D. “Ideas” and “structure” in the formation of independence ideals. Philosophy of the Social Sciences, 3, 1973.

279. Smith A. D. Social Change. London and New York,1976.

280. Smoot G., Davidson K. Wrincles in Time. New York, 1993.

281. Talmon J. Political Messianism, the Romantic Phase. London, 1960.

282. Tarnas R. Psyche and Cosmos. Intimations of a New World View. New York, Random House.

283. Tatarkiewicz W. O szczesciu. Warszawa, 1962.

284. Tawney R. H. Religion and Rise of Capitalism. 1922, London.

285. Tipler F., Barrow J. The anthropic cosmological principle. New York: Oxford University Press, 1986.

286. Wilber K. The Atman Project. A Transpersonal View on Human Development. Wheaton, IL. The Theosophical Publishing House, 1980.

287. Wilber K. A Sociable God. Brief Introduction to a Transcendential Sociology. New York, McGraw Hill, 1983.

288. Wilber K. A Brief History of Everything. Boston, MA. Shambala Publications, 1997.

289. Wilber K. The Eye of Spirit: An Integral Vision for a World Gone sligtly Mad. Boston, MA: Shambala Publications, 1997 (рыхтуецца рускі пераклад).

290. Whitehead A. N. Process and Reality. New York, 1969.

291. Yarnold G. D. Christianity and Physical Science. London and Oxford, 1955.

292. Young H. M. Darwin”s metaphor: does nature select? Monist, 1971, 55, 442-503

Змест

Сацыяльны ідэал і беларуская ідэя. 3

Ідэал як філасофская праблема. 16

Ідэал і яго пошукі ў гісторыі філасофіі. 39

Паняцце ідэалу ў яго сучасным агульнафіласофскім сэнсе. 43

Аб’ектна-суб’ектная прырода ідэалу 54

Аб’ектыўны аспект ідэалу. 67

Аб’ектыўны ідэал у сацыяльнай прасторы. 81

Суб’ектыўны аспект ідэалу 104

Суб’ектыўны ідэал у сацыяльнай прасторы. 124

Аптымістычная трагедыя ідэалу ў барацьбе за яго рэалізацыю. 132

Ідэал і рэальнасці сённяшняй Беларусі. 214

Ці патрэбныя праменныя ідэалы нам, беларусам?...226

Заключэнне...254